کنگره بزرگداشت
آقا حسین خوانساری

الحاشية على الشفاء

(الالهيات)

تاليف

الآقا حسين الخوانساري

(م ١٠٩٩)

تحقيق

حامد ناجی اصفهانی

کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری

الحاشية على الشفاء

(الالهيّات)

تأليف

الآقا حسين الخوانساري

تحقيق

حامد ناجي اصفهاني

تقدیم به:

همسر گرامی وباوفایم

که با مرارتهای وجودی

من می‌سازد.

شناسنامه

الحاشیة علی الشفاء (الالهیات)

مؤلف: آقاحسین خوانساری

مصحّح: حامد ناجی اصفهانی

ناشر: دبیرخانه کنگره آقاحسین خوانساری

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

تاریخ انتشار: بهار ۱۳۷۸

نوبت چاپ: اول

قطع و صفحه: وزیری /۸۱۶

چاپ: سلمان فارسی قم

قیمت: ۲۰۰۰ تومان

کتابهای زیر به مناسبت کنگره بزرگداشت آقاحسین خوانساری
با سرمایه وزارت ارشاد اسلامی چاپ شده است:

۱ ـ حاشیه الهیات شفا از آقاحسین خوانساری به کوشش حامد ناجی اصفهانی. ۸۱۶ صفحه

۲ ـ الرسائل (ده رساله عربی) از آقاحسین خوانساری به کوشش رضا استادی. ۳۶۸.

۳ ـ حاشیه طبیعیات شفا از آقاجمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۶۸ ص.

۴ ـ حاشیه بر حاشیه خفری از آقاجمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۷۲ ص.

۵ ـ ترجمه مفتاح الفلاح از آقاجمال خوانساری به کوشش رضا استادی ۳۸۸ ص.

۶ ـ مزار آقاجمال و رساله اربعة ایّام میرداماد به کوشش رضا استادی ۱۹۲ ص.

۷ ـ مناظرات (ترجمه الفصول المختاره) از آقاجمال خوانساری به کوشش صادق حسن‌زاده ۷۱۲ ص.

۸ ـ رسائل (شانزده رساله فارسی) از آقاجمال خوانساری به کوشش علی‌اکبر زمانی‌نژاد ۸۴۴ ص.

۹ ـ مائده سماویه و سه رساله دیگر از آقارضی خوانساری به کوشش علی‌اکبر زمانی‌نژاد ۴۲۴ ص.

۱۰ ـ دانشمندان خوانسار به کوشش سیدمحمدعلی حسینی و سیدرسول علوی و علی‌اکبر زمانی‌نژاد ۶۴۰ ص.

۱۱ ـ جغرافیای خوانسار تألیف آقای حمیدرضا میرمحمدی ۳۶۸ ص.

۱۲ ـ فرزانگان خوانسار تألیف آقای کشوری با همکاری دیگران ۲۰۸ ص.

* * *

قیمت دورهٔ دوازده جلدی (۵۷۰۰ صفحه ده جلد زرکوب و دو جلد گلاسه) ۱۴۳۰۰ تومان.

* * *

۱۳ و ۱۴ ـ حاشیه شرح اشارات آقاحسین خوانساری نیز به کوشش حضرت آقای عابدی در دو جلد در دست چاپ است.

فهرست

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و الاستيفاق من الحكيم و العليم

الحمدللّه الّذی تجلّی عن غیب ذاته بتجليه الأكمل باسمه الجامع على الحقيقة المحمّدية، و اشرقت بسبحات جماله على البطون الولوية، حتّى يظهر كماله العميم و لطفه الجسيم؛ ثمّ الصلاة و السلام على مظهر تجليه الأزلى بظهوره الأبدى و متمّم رحمته الرحمانية و الرحيمية و مظهر القوسين و مظهرهما، روحی و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

از تحوّلهای مهم جریان اندیشه در طول تفکر اسلامی، نگارش کتاب عظیم‌الشأن، *«الشفاء»*، به خامهٔ حجّةالحقّ ابوعلی سینا است، وی با بهره از هوش و استعداد کم‌نظیر خود، به تأمّل در اندیشه‌های کهن مشّائی و نوفیثاغورسی و رواقی پرداخت، وبا پالودن آنها بنایی نو از حکمت مشاء پی‌ریزی نمود، و در بسیاری از موارد با برخورد به کژیهای آن[1] با طرحی نو به میدان پژوهش رفت.

جاودان‌ترین اثر وی که تاکنون حوزه‌های اسلامی و مسیحی را درنوردیده است

---

۱. چه کژیهای محتوایی و چه ترجمه‌ای.

کتاب «*شفاء*» می‌باشد، که پس‌از وی توسّط بهمنیار و ابوالعباس لوکری در کتاب «*تحصیل*» و «*بیان الحق بضمان الصدق*» بازسازی مجدّد شد، ولی هیچگاه این دو به پایه اصل کتاب نرسیدند.

بخش عمده‌ای از جستارهای ژرف فلسفهٔ اسلامی پس از سده یازدهم هجری، در بررسی این کتاب به‌ویژه فنّ سیزدهم آن یعنی الهیات است، گزارشهای موجود بر این کتاب در طی این دوران بالغ بر بیش از بیست حاشیهٔ منظّم، دو شرح، سه ترجمه و یک تلخیص می‌باشد.[1]

از شرحهای اساسی و مورد نظر اهل فن در این میدان می‌توان از حاشیهٔ محقّق خوانساری نام برد. قبل از ورود به معرّفی این حاشیه، گذری کوتاه بر ترجمهٔ احوال وی خواهیم داشت.

گذری بر زندگانی محقّق خوانساری

علّامه محقّق، استاد الکلّ، آقاحسین خوانساری (۱۰۱۶–۱۰۹۸ هـ.ق) از نام‌آوران علوم عقلی و نقلی در سدهٔ یازدهم هجری است، وی معقول را نزد حکیم میرفندرسکی (۹۷۰–۱۰۵۰) و عمدهٔ منقول را از علّامه محمّدتقی مجلسی (۱۰۰۳–۱۰۷۰) فراگرفت، و به واسطهٔ کثرت اساتید به «*تلمیذ البشر*»[2] اشتهار یافت. جودت ذهنی و شدت ذکاء و خوشرویی وی زبان‌زد خاصّ و عامّ بود. او مدتها به تدریس علوم نقلی و عقلی اشتغال داشت، از شاگردان معروف وی می‌توان از فرزندش آقاجمال‌الدین خوانساری، میرمحمّد صالح خاتون‌آبادی، محقّق شیروانی، شیخ جعفر قاضی، سیّد نعمت‌اللّه جزائری، محمّد تنکابنی، مولی علیرضا شیرازی مشهور به تجلّی و... نام برد.[3]

---

۱. نگارنده تمامی این آثار را در مقدّمهٔ خود بر تصحیح مجدّد *الهیات شفاء*(زیرچاپ) آورده است.

۲. ر.ک: ریاض العلماء ج ۵۷/۲.

۳. جهت تفصیل زندگی او نیز بنگرید: امل الامل ج ۱۰۱/۲، سلافة العصر /۴۹۹، اعلام‌الشیعه ج ۱۶۶/۵،

وی در عمر بابرکت خود آثار متعدّدی به رشتهٔ تحریر درآورد، مشهورترین اثر وی در علوم نقلی، *مشارق‌الشموس در شرح دروس شهید* است، پاره‌ای از آثار بر جای‌مانده از وی در علوم نقلی عبارتند از:

۱-۲. دو *حاشیه بر الهیات شفاء*، حاشیه دوّم وی نقد محقّق سبزواری است.

۳. *تعلیقه بر اشارات* که دربردارندهٔ گزارشهای وی بر *اشارات*، *محاکمات* و *حواشی محاکمات* است.

۴. *حاشیه بر حاشیه دوانی بر تجرید*، گویا این حاشیه هم بر حاشیه قدیم است و هم جدید.

۵. *شبههٔ طفره*.

۶. *شبههٔ استلزام*، وی دارای چند گزارش بر این شبهه است و....

روضات الجنات ج ۳۴۹/۲، ریحانة الادب ج ۲۳۹/۶ و دانشمندان خوانسار از انتشارات کنگره محقق خوانساری.

۱. وی نیز گاه شعر می‌سروده، رباعی زیر از اوست:

ای بـاد صـبا طـرب فـزا می‌آیی / از طرف کـدامین کـف پـا می‌آیی
از کوی که برخاسته‌ای راست بگو / ای گـرد بـه چشـم آشـنا می‌آیی

حاشیهٔ

خوانساری[1] و شارحان شفاء

محقّق خوانساری در بین گزارش‌نویسان بر *شفاء* به آراء سه تن از آنان توجّه نموده است:

۱ـ غیاث‌الدین منصور دشتکی[2] (۹۴۸هـ.ق):

وی یکی از قدیمی‌ترین محشّین *شفاء* است، که آراء خود را دربارهٔ گزارشهای شیخ در دو کتاب *لطائف الاشارات* و *ریاض الرضوان*[3] گردآورده است، ولی تمام حاشیه‌های نقل شده از وی در حاشیه محقّق خوانساری از کتاب اوّل می‌باشد.

برخورد محقّق خوانساری با وی چنین است:

صرف نقل از وی و بسندگی به کلام او ← ۴/۱۷.

ردّ وی ← ۶/۱۷، ۶/۱۸، ۲۹/۱۱.

ردّ او با تعبیر «فیه نظر» ← ۳۹/۱۷، و «لایخفی مافیه» ← ۳۴/۱۳.

---

۱. لازم به ذکر است که بخشی کوتاه از این اثر پیش از این به همت حکیم متألّه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در منتخبات آثار حکمای الهی ایران جلد دوم چاپ شده است.

۲. جهت تفصیل زندگی وی بنگرید: *ریحانة‌الادب* ج ۲۴۲/۶؛ *اعیان الشیعة* ج ۱۴۱/۱۰.

۳. این کتاب که به نام امالی نیز خوانده شده است، مجموعه‌ای گردآمده از انشاءات فکری دشتکی می‌باشد که بسان تعلیقات ابن‌سینا، گفتارهای کوتاهی در مسائل مختلف است.

تعبیرهای گوناگون خوانساری از کلام و حاشیهٔ وی:
«و قد أورد غیاث الحکماء فی هذا المقام حکمات واهیة لایستحق الایراد، و من أراد الاطلاع فلیراجع الیها» ← ۱/۸.
«قد أطنب غیاث الحکماء فی هذا المقام بما لاکثیر جدوی فیه» ← ۱۰/۱۰.
«انّ فی توجیهه و تحریره الذی ذکره للسؤال خبطاً ظاهراً» ← ۱/۱۴.
«لا یظهر معناه و وجه مقالته لما ذکروه فضلاً فی صحته» ← ۱۱/۳۷
«لیته ترک هذا الوجه فی ستر الخفاء... لئلّا تصیر فضیحة لها أیضاً» ← ۸/۲۵
شارح ما در مقام دفاع از شیخ و پاسخ به غیاث الحکماء نیز گفته: «... الفصل الذی ذکره الشیخ حسن لا غبار فیه» ← ۱۲/۳۲.

۲ـ میرداماد (۱۰۴۱ ه.ق)

حکیم سترگ استرآباد که خود از احیاءگرانِ حکمت در آغاز سدهٔ یازدهم هجری است، پایه‌گذار مکتب فلسفی شیعی به نام حکمت یمانی می‌باشد. قدرت وی در علوم مختلف اسلام و به‌ویژه فلسفه زبانزد تمام هم‌عصران و نام‌آوران پس از او بوده است، وی که پس از عصر تجرید و حواشی آن قلم زده است، بیشتر همّت خود را مصروف حکمت مشّاء ساخته و سالیان متمادی به تدریس آن کمر همّت بسته است، از همین رو بیشتر گزارش‌نویسان بر شفا به نحوی جیره‌خوار سفرهٔ اویند.

وی که خود از مدرّسان کتاب *شفاء* بوده، گزارشهای کوتاهی بر آن نگاشته که تمامی آن در شرح علوی عاملی به نام *العروة الوثقی* و *مفتاح الشفاء*[1] آمده است، و برخی نیز به قلم وی در نسخهٔ درسی شفای[2] وی بر جای مانده است. محقّق خوانساری که بنابر بیان ارباب تراجم از کرسی درس وی بهره نبرده و به

۱. بخشی از این شرح توسط نگارنده آمادهٔ چاپ می‌باشد.
۲. این نسخه در کتابخانه اهدائی مشکاة به شماره ۲۷۲ نگهداری می‌شود.

درس همعصر او، میرفندرسکی رفته است، بیشتر حواشی‌ای راکه در شرح خود از وی نقل نموده، به رشتهٔ نقد کشیده است؛ وی از این حکیم به «بعض سادة العلماء»، و «بعض العلماء» و «بعض سادة المحقّقین» تعبیر نموده است.

تعبیرهای وی در نقد وی عبارتند از.

«فیه نظر» ← ١٣/٤١، ١٣/٣٦.

«ان کان کلاماً حقّاً... لکن الظاهر أن لیس مراد الشیخ هذا کما بیّنا» ← ٢/٣٤.

«و ما قاله بعض سادة العلماء... فخالٍ عن التحصیل» ← ١٨/٤٦.

«ما ذکره هذا العالم فی الحلّ فلا أفهم معناه و لا أدری محصّله، فعسی أن یکون غیری فهمه هذا» ← ٧/١٦٠.

«... علی تقدیر صحّته لایجدی فیما هو بصدده.» ← ١١/١٦٥.

٣ـ ملاصدرا (١٠٥٠ هـ.ق)

بیشترین توجّه محقّق خوانساری در بین تعلیقه‌های *شفا* به تعلیقهٔ صدرا بوده و به هنگام ذکر وی از او به «صاحب القیل» تعبیر کرده و گفتار وی را با عنوان «قیل» نقل نموده است:

گرچه عمدهٔ نظر خوانساری به نقد صدرا و آراء وی بوده ولی در مواردی گفتار وی را کافی دانسته است. شیوهٔ برخورد وی با صدرا در حواشی وی به صورتهای زیر ـ به نحو کلی و موردی ـ چنین می‌باشد:

طلب آمرزش برای صدرا ← «انتهی کلامه رفع مقامه» ← ١٣/٤٥ .

تأیید تعلیقهٔ صدرا: «لایخفی أنّ قول الشیخ بعید هذا... کأنّه قرینة علی التوجیه الذی ذکره» ← ٨/١٠٠

صرف نقل از تعلیقهٔ صدرا و بسندگی به شرح وی ← ٨/١٠، ١٥/١٠، ١٠/١٥، ١٧/١١٦، ١٤/٥١، ١١/٥٣، ٧/١٥٦، ٧/٩٤، ١/٩١، ١٨/١٨٢، ٨/٣٠٠

نقل از برهان *شفاء* از تعلیقهٔ صدرا بدون ذکر مأخذ ← ٢/٥

نقل اختلاف نسخ از تعليقهٔ صدرا ← ۱۸/۱۴

«لايخفى ما فيه» ← ۹/۶، ۱۱/۳، ۱۲/۱۴، ۱۱۵/۱۳، ۲۸۹/۱۶

«لايخفى...» ← ۱۲/۵، ۳/۱۶، ۱۴/۱، ۱۴/۹، ۱۴/۱۴، ۱۵/۷، ۳۰/۵، ۳۱/۷، ۳۲/۳، ۳۲/۱۴، ۳۵/۷، ۶۱/۳، ۶۴/۴، ۶۶/۷، ۸۷/۸، ۹۴/۱۲

«فـيه نـظر» ← ۱۲/۱۵، ۱۳/۱۳، ۱۴/۳، ۱۴/۸، ۱۴/۱۱، ۱۴/۱۷، ۲۰/۱، ۲۱/۲، ۲۲/۸، ۲۳/۱۸، ۴۸/۱۳، ۵۴/۳، ۵۴/۱۶، ۵۹/۱۵، ۶۱/۶، ۶۳/۴، ۱۵۹/۲

«فيه ابحاث» ← ۳۰/۴، ۱۲۲/۴، ۱۲۸/۴

«هيهنا ابحاث» ← ۱۵/۱، ۴۶/۸، ۱۱۹/۱۴

«هو كما ترى» ← ۲۲/۴، ۱۲۹/۷، ۱۹۵/۱۱

«قد مرّ ما فيه» ← ۱۳/۹

«و فيه» ← ۴۳/۱۶، ۵۷/۵

ردّ صدرا در تحليل ادبی ← ۴/۱

تحليل نقدی صدرا با بهره از تحليل ادبی ← ۶/۱۸، ۱۲/۱۶

دفاع از شيخ در مقابل صدرا ← ۱۰/۱۰، ۱۴/۹، ۵۴/۶، ۱۸۳/۴

تأييد صدرا در مقابله با ملّا جلال دوانی: «لايذهبْ عليک أنّ التعجّب الذی فعله فی بعض أجلّة المتأخّرين ليس فی موقعه اصلاً» ← ۸۹/۱۳

«و لايظهر لهذا الفرق وجه» ← ۱۰/۶

«... ليس بغرض فی المقام» ← ۱۰/۹

«لقد ظهر بما ذكرنا بُعد هذا التوجيه جدّاً، بل عدم احتماله مطلقاً» ← ۱۱/۵

«لايخفى أن ماذكره... ليس ببعيد جدّاً، لكن ماذكره أوّلاً فی تفسير هذه العبارة... لايفهم معناه و لاتظهر استقامته... وكذا لايظهر أيضاً وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره أخيراً... و لا أدری أنّه علی ما حمل عبارة الشيخ و استنبط منها هذا الاشعار» ← ۱۳/۴

«و بما قرّرناه ظهر ما فيه أيضاً» ← ۱۴/۱

«لا وجه أيضاً لقوله» ← ۸/۱۴

«قد علمت ایضاً ما فیه فلا حاجة الی أن نعیده» ← ۹/۱۴

«هذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ لايفهم له محصّل كما لايخفى» ← ۸/۱۹

«و بما ذكرنا ظهر حال ماقيل» ← ۱/۲۱

«و ما ذكره الشيخ فی غاية السهولة و الظهور... لاحاجة اليه بالنسبة الى ماذكره» ← ۷/۳۱

«أنت خبير لامحصّل له أصلاً» ← ۱۳/۳۲

«و اعلم أن اكثر ما ذكره متداول بينهم و مذكور فی شرح الاشارات[1]» ← ۷/۴۱

«ثمّ ان التوجيه الّذی ذكره هذا القائل... ممّا لايفهم معناه و لايظهر له محصّل أصلاً» ← ۷/۴۱

«و الظاهر أنّه ليس بمستقيم» ← ۱۰/۴۳

«كان ما ذكرنا أظهر[2]» ← ۷/۵۳

«لا وجه الى ارتكاب هذا الوجه البعيد» ← ۱۸/۵۳

«ظاهر أن كلام الشيخ لاينطبق على هذا أصلاً» ← ۶/۵۴

«و فساد هذا التوجيه من وجوه شتّى»

«و ما ذكره بعد ذلك... فما لايسمن و لا يغنی من جوع» ← ۶/۶۴

«أنت خبير بأن تفسيره كلام الشيخ يأبى عنه كلامه الأخير» ← ۱۷/۶۴

«مع أنّه على هذا التجشم لا يوافقنا» ← ۶/۶۷

«فساده ظاهر» ← ۹/۶۷

«لا يخفى ما فی هذا الجواب من السخافة و الوهن» ← ۹/۶۷

«لايخفى... فيه تشويش» ← ۳/۷۰

«لايخفى أن قول الشيخ... يأبى عن هذا الحمل» ← ۱۴/۸۰

«أنت خبير بأنّ حمل الحقّ فی كلام الشيخ على مايفهم من كلام هذا القائل بعيد

۱. نقضی بر نوآوری صدرا است.
۲. نقدی بر دشوارگویی صدرا.

جداً» ← ١٦/٨٢

«ليت شعرى من أين فهم هذا الشق» ← ١٦/٨٢

«أنت خبير بأن ما ذكره فى تمهيد المقدّمة ممّا لامحصّل له أصلاً» ← ١١/٨٤

«لايخفى أن ما ذكره من معنى تشخّص الصورة بالهيولى ممّا لا يستقيم» ← ٣/٨٩

«و بالجملة لايخلو الكلام عن كدر» ← ١٢/٩٤

«و العكس التعجب» ← ١٥/٩٧

«أنت خبير بأنّ انحصار الغرض فى هذه التقسيمات فيما ذكره ممّا لاشاهد عليه» ← ٣/٩٨

«و بما قرّرنا... ظهر عدم اتجاه هذا الكلام أساساً» ← ٦/٩٨

«انّ قوله كأنّه لامدخل له فى هذا المقام كما لايخفى» ← ١٢/٩٩

«قد علمت أنّ ما مرّ... ليس المراد» ← ٣/١٠١

«أنت خبير... ممّا لا معنى له اصلاً» ← ٤/١١١

«أنت خبير بأنّ ادعاء... فى مرتبة أصل الدعوى» ← ٢/١١١

«فيه ما مرّ غير مرّة» ← ١١٢

«أنت خبير بأنّه لم يتكلّم فيما هو المهمّ هيهنا من بيان الغرض» ← ٥/١١٩

«أنت خبير... فى غاية الاشكال» ← ١٤/١١٩

«أنت خبير بأن... ممّا يابى كلام الشيخ» ← ١/١٢٤

«لايخفى ما فيه من التكلّف» ← ١٥/١٢٧

«فلانّ ما ذكره فى تفسير كلام الشيخ و وجهه به لا ينطبق على كلامه اصلاً» ← ٤/١٢٨

«و لانفهم أنّه كيف فهم كلام الشيخ» ← ١١/١٣١

«لايخفى أن... لايفهم له محصّل» ← ١٦/١٥٦

«فلانّ ما ذكره فى تفسير كلام الشيخ و وجهه به لاينطبق على كلامه اصلاً» ← ٤/١٢٨

«و لا نفهم أنّه كيف فهم كلام الشيخ» ← ١١/١٣١

«لايخفى أن... لايفهم له محصّل» ← ١٦/١٥٦

«فيه امور... فان هذا ممّا لامدخل له فى هذا الوجه... لكنّه ممّا لايعتدل على الطبع السليم... لانفهم له محصلاً» ← ٧/١٥٨

«ثمّ و ان كان قد ظهر ممّا مرّ غير مرّة فى هذه الكلمات من الأبحاث» ← ٢/١٥٩

«أنت خبير بأن هذا الجواب فى غاية السخافة» ← ١٢/١٥٩

«أنت خبير بأن جعل... بعيد جداً» ← ١٣/١٥٩

«و فى هذا الكلام أيضاً خلط» ← ٧/١٦٠

«أنت خبير بأنّ ما ذكره... أمر لايعتدل عن العقل السليم و لامحصّل له عند الذهن المستقيم» ← ٧/١٦٠

«لايخفى فساده» ← ١/١٩٦

«أنت خبير بأن هذا المعنى ليس شاملاً... بل مبائناً لها» ← ٢/١٩٦

«فيه نظر... حمل كلام الشيخ عليه فرية بلامرية» ← ١٣/٢٥٧

«أنت خبير بأنّ هذا الجواب من الضعف و عدم الاستقامة بحيث لايخفى» ← ١٢/٢٥٦

«أن ما ذكره بعد فرض صحّته لايشفى العليل و لايروى الغليل أصلاً... ان هذا غير نافع اصلاً، لايخفى أن تفسير المطلق بما ذكرنا أولى» ← ١٣/٢٦٦

«ثمّ ما ذكره فى جواب الاشكال الأوّل لامحصل له اصلاً» ← ١٣/٢٦٦

«امّا الّذى افاده... فليس الأمر كما ذكره» ← ١٣/٢٦٦

«فيه نظر... و ما ذكره هذا القائل... فلم يظهر لى معناه و لم أجد له محصّلاً، و هو فى غاية الغرابة و فهمه يحتاج الى فطانة عجيبة... فيستدعى فهمه مشرباً عجيباً و طوراً غريباً و لايستقيم على عقولنا» ← ١٣/٢٦٦

«أنت خبير... ليس ممّا يتعلّق به غرض علمى أصلاً» ← ١٥/٢٤٩

«لايخفى انّ كلماته لايستقيم أصلاً و يترائى منه أنّه لم يفهم كلام الشيخ و لعل النسخة الّتى وصلت الينا مغلوطة» ← ١٠/٢٨١

«بالجملة التصديق بهذه الامور يقتضى مذاقاً آخر و طوراً على حدة و عقولنا ممّا لايحتمله، و عليك بالتثبت و ايّاك أن تذعن شيئاً بمجرّد قول غيرك» ← ١/٢٨٢

ویژگیهای شرح محقّق خوانساری

محقّق خوانساری با عنایتِ استوار یکه به شیخ و آرای وی دارد، درصدد تحکیم مبانی اصل کتاب می‌باشد، از همین‌رو در پاره‌ای از موارد حتی اشکالهای مقدّر بر شیخ را پاسخ می‌گوید (۷/۳۵) و درصدد توجیه و صحّت کلام شیخ است.

«فهذا ما وصل الیه فهمی فی سرّ هذا الأمر الغریب الصادر عن الشیخ، و لعلّ له وجه آخر و لم یظهر لی و یظهر لغیری» ← ۱۶/۲۰۵

«ثم انه ان لزم فی بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد فی معنییه، فالامر فیه سهل سیّما فی هذا الکتاب» ← ۵/۳۷

«فلعلّ هذا الکلام صدر سهواً» ← ۱۲/۳۳٤

«هذا علی سبیل التجوّز» ← ۱۲/۳۰۸

وی در مواضع گوناگون به ستیزه با شیخ برخواسته است و مطالب و عبارتهای شیخ را به رشتهٔ نقد کشیده است.

□ پاره‌ای از تعبیرهای وی در نقد محتوای کلام شیخ عبارتند از:

«فیه نظر» ← ۸/٤۰، ۱۱/٤٤، ٤/٤٥، ۱٦/۷۲، ۱۱/۱۱۳

«فیه مسائل» ← ۱۳/٤۰

«فیه منع» ← ٦/۷٤

«فیه اشتباه بیّن» ← ۱۸/۲٤٤

«ثمّ ان فی کلام الشیخ ابحاثاً» ← ۲/۲۱

«لایخفی هذه المقدّمة اخفی من اصل المدّعی» ← ۷/۳۳

«هذا الاستدلال من العجائب» ← ۱۱/۸٤

«فی عدم الشک شک» ← ۱۲/۱۰٦

«ان أراد...» ← ۷/۱۰۸

«وأیضاً هذا ینافی ما نقلنا آنفاً عن قاطیغوریاس» ← ۲/۱۱٤

«فیه أنّه منافٍ لما حقّقه» ← ۲/۱۲۲

«لایخفی ان هذا الجواب ممّا لا وجه له» ← ۱۳/۱۲٦

«لایخفی أن هذا... ممّا لاشاهد له» ← ۱۱/۱۲۷

«قد علمت ما فی ادلّه الشیخ» ← ۵/۱۳۰

«قد أشرنا فیما سبق أنّ هذا لیس بمستقیم» ← ۱۲/۱۵۱

«هذا بظاهره یدلّ علی خلاف ماسبقه» ← ۲/۱۵٦

«قد بان أنّه لیس کذلک وان الشیخ کأنّه لم یأخذ استدلال الخصم علی وجهه کما سمعت مشروحاً» ← ۱۲/۵۹

«وأمّا... لامدخل له فی حلّ الدلیل» ← ۱۳/۱۵۹

«قد علمت... أن الصواب... لا مااختاره الشیخ» ← ۵/۲۰۷

«قد عرفت أن هذا ممّا لاوجه له» ← ۲/۲۱۲

«قدر عرفت مافیه» ← ۹/۲۱۲، ۱/۲٤٤

«أنت ومن له ادنی بصیرة تعلمان أنّ هذا ممّا لامحصّل له» ← ۲/۲۱٤

«قد عرفت أنّ هذا التعین ممّا لامعنی له» ← ۸/۲۲۸

«أنت خبیر بأن... لاتساعده بدیهة ولا برهان» ← ۲/۲٤۷

«فیه نظر... ممّا لم یقل به أحد» ← ٤/٤۲۷

«هذا ممنوع ولم یقم علیه برهان» ← ۱/۲۸۲

«قد مرّ ما فیه» ← ۱۷/۲۹۲

□ پاره‌ای از تعبیرهای وی در نقد اسلوب گفتار شیخ عبارتند از:

«هذا حشو فی البین لامحصّل له» ← ۱٤/٦

«کان الظاهر عن اسلوب کلامه سابقاً ولاحقاً أن یقال...» ← ۳/۱۱

«لأنّ مثل هذه المسامحات كثيراً مايشوّش أذهان المبتدئين، و تلبّس الأمر عليهم، و اللائق بالمعلم المرشد الاحتراز عنه جداً» ← ١٠/٢١

«فليت شعری ما الباعث للشيخ علی مثل هذه التطويلات و التكثيرات فی الكلام مع أنّ المطلب أوضح بكثير منها» ← ١٥/٣٢

«هذا الكلام مع ما فيه من الاختلال التام... ليس ممّا يحتاج اليه» ← ٤/٧٣

«و بالجملة كلام الشيخ فی غاية التشويش» ← ١٣/٧٤

لاأدری ما فائدة هذا الكلام من الشيخ.

«ظاهر الكلام ليس بمستقيم» ← ٨/١٠٢

«لايخفی أنّه بعينه... ففی الكلام تكرار، لكن الشيخ لايبالی بأمثال ذلک» ← ٥/١١٢

«لايخفی ما فی هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل لاطائل» ← ٩/١٢٠

«فيه نظر... لكن علی هذا لا حاجة الی هذا التطويل» ← ٩/١٢٠

«و لايخفی أن الشيخ مع هذا التطويل ما أتی بشیء يشفی العليل و يروی الغليل» ← ٩/١٤٨

«هذا موافق للعبارة الاولی، و بالجملة فی الكلام تشويش» ← ٧/١٥٦

«قد عرفت... ليس ممّا ينفع فی المقام أصلاً» ← ١٤/١٥٨

«قد عرفت حقيقة الحال فيه ممّا لامزيد عليه فلاحاجة الی اعادتها» ← ١١/١٥٩

«لايخفی أنّ مراد الشيخ هيهنا غير معلوم» ← ١٨/٣٤٢

«لايخفی أنّه لايظهر لهذا الكلام محصّل معقول» ← ١٤/٢٩٩

«لايخفی أن هذا الكلام ليس مناسباً سياق البحث» ← ٨/٢٩٩

افزون بر آنچه پيش از اين در خرده گيريهای وی بر شيخ و حاشيه‌نويسان بر كلام وی گذشت، ويژگيهای زير در شرح وی به چشم می‌خورد:

۱ــ بررسی ادبی عبارت ← ۹/۳، ۱۸/۱۰، ۶/۱۱، ۱۰/۲۹، ۱۰/۳۲، ۱۳/۵۴، ۹/۷۸، ۹/۱۷۴، ۱/۱۰

۲ــ ردّ توجيه ادبی به نحو ديگر ← ۸/۶

۳ـ توجّه به اختلاف نسخ[1] و ایجاد تـفاوت مـعنی از آنـها ← ۱۱/۵، ۱۵/۶، ۴/۲۴، ۱۱/۵۱، ۸/۲۱۲

توجه به اختلاف نسخ و ترجیح یکـی ← ۱۷/۱۴، ۲۰/۵،[2] ۵/۳۴، ۱۲/۲۱، ۳/۵۴، ۹/۵۴، ۹/۶۹

۴ـ تصحیح قیاسی نسخه ← «هکذا فی بعض النسخ التی رأینا» ۱۳/۱۴، ۵/۳۰۵

۵ـ تعیین ارجاعهای عبارت مـتن شـفاء، ۷/۲۰۰، ۶/۱۱، ۴/۱۸۱، ۵/۱۳۴، ۱/۱۲۸

۶ـ توجیه گفتار شیخ و پاره‌ای از تهافتهای موجود در کلام وی ← «أنت خبیر بأن الأمر فیه سهل» ۹/۱۳، «لایخفی أنه قد ذکر فیما سبق أن الشیخ لیس بغافل عن شبهة الاولویة» ۳/۱۶۶

۷ـ تحلیل کافی عبارت *شفاء*، وی در پاره‌ای از موارد با ذکر «ماحاصله» و شبیه آن به بررسی عبارتهای متن پرداخته و گاه در بررسی خود از حدّ اعتدال خارج شده است، همچو بحث عرض ذاتی، وی گوید:

«فـلا بأس أن یـبسط الکـلام لایـضاح الحـال و ازالة الاشکـال حسـبما یسـعه المجال» ← ۱۲/۱۳

«فاحتفظ بهذا فانه یخلصک من کثیر فی التشویشات الّتی فی هذا المقام فی کـلام الأقوام» ← ۱۳/۱۳

«و لقد أشبعنا الکلام فی هذا الباب حتی صار مظنة الاطناب والاسهاب» ← ۱/۱۵

۸ـ توجیه نهایی عبارت ← «هذا غایة مایمکن أن یقال فی هـذا المـقام» ۹/۱۶. «هکذا ینبغی أن یفهم هذا المقام» ۹/۵۴، و تحلیل عبارت شیخ با بهره از مـنطق *شفاء* ← ۱۳/۱۶

۹ـ توجیه کلام شیخ و دفاع از او در مقابل صدرا ← «أنت خبیر بأن هذا الکلام أیضاً فی الشیخ و لا یأبی عن الحمل علی ما ذکرنا» ۹/۲۰

---

۱. وی در حاشیه ۹/۱۴۳ گوید: «أنت خبیر بأن أمر النقطة لیس بمضبوط فی امثال هذا الکتاب».

۲. «و لمّا النسخة الاولی المتداولة ففیه اشکال».

۱۰ـ توجّه به سیر تطوّر آراء حکمی ← «و بما ذکرنا ظهر أن... الاولویة الذاتیة من مبدعات المتأخّرین و القدماء لم‌یتعرضوا لها» ۱۵/۳۸

۱۱ـ براهین نقلی و ارجاع توحید به آن، با وجود دلایل عقلی در مسأله ← «و بعد اثباتها یثبت التوحید بالدلائل النقلیة» ۱۸/٤٦

۱۲ـ تحلیل خاصّ از عرض ذاتی ← ۳/۱۳، و تحقیق عرض ذاتی در موضوع علم، ۶/۱۴[1]

۱۳ـ نوآوریهای گوناگون[2]

این شرح با توجه به ارجاعات مکرّر وی به تعلیقهٔ *اشارات* و حاشیه شرح تجرید، پس از این دو کتاب مهم نگاشته شده؛ و از این رو دربردارندهٔ آراء نهایی وی می‌باشد و با توجّه به مقدّمهٔ حاشیهٔ دوّم وی مورد ارجاع مجدّد قرار نگرفته، و از همین رو در پاره‌ای از موارد دارای دشواریهایی خاصّ در ترکیب جملات و عبارات و حتّی مفاهیم است.

۱. «العرض الذاتی... مالاتکون له واسطة فی العروض» گویا وی اوّلین کسی است که عرض ذاتی در موضوع را این‌گونه تفسیر نموده است.

۲. همچو نقض عقول عشرة ۸/۲۱

گذری بر شرح
محقّق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰) و شرح دوّم محقّق خوانساری

پس از نگارش شرح محقّق خوانساری بر الهیات شفاء و نقدهای فراوان وی بر ملاصدرا، محقّق سبزواری[۱] که خود از اندیشمندان علوم عقلی و شارحان آراء شیخ‌الرئیس بود، در طیّ شرح خود نقدهایی بر خرده‌گیریهای خوانساری بر ملاصدرا وارد آورده و در مواضعی نیز به محاکمه بین دو شرح پرداخت. وی در شرح خود از محقّق خوانساری به «بعض‌الاعلام» و از ملاصدرا به «بعض‌الفضلاء» یاد می‌کند.

وی مثلاً[۲] در شرح کلام شیخ [۴/۴]: «یطلب فیها أوّلاً استکمال القوّة النظریة...» با نقل کلام صدرا به نقد وی پرداخته است: «قال بعض الفضلاء - رحمه اللّه - کون هذه العلوم کمالاً للقوّة النظریة محلّ تأمّل بوجهین، أحدها: ان کل ما یعلم لیعمل به تکون غایته نفس العمل و غایة غایته هیهنا حصول ملکة العدالة للنفس و هی أمر عدمی، و المطلوب فیه أمران: الأوّل علم انفعال النفس عن مقتضیات القوّة الشهویة و الغضبیة لئلّا یزاحم العقل النظری و تحصیل کمالاته؛ والثانی حصول هیئة استعلائیة للنفس علی البدن و قواها یستعملها علیه علی وفق المصلحة فی طریق الهدایة و اصابة الحقّ. فالأوّل لکونه عدمیاً لایکون کمالاً لشیء و ان کان...» انتهی.

قوله: «کلّ ما یعلم لیعمل به تکون غایته نفس العمل»، ان أراد أنّ کلّ علم یتعلّق بالعمل غایته منحصرة فی العمل ممنوع؛ و ان أراد غیر ذلک لاینفع.

و قوله: «و هی أمر عدمی» ممنوع؛ لأنّ الملکة کیفیة موجودة.

و ما ذکره فی وجه السافل ثانیاً یظهر جوابه ممّا ذکرنا فی تفسیر المتن».[۳]

---

۱. او از مجتهدان متبحّر در سدهٔ یازدهم هجری است. وی علوم عقلی را از میرفندرسکی و قاضی معز، و علوم نقلی را از حیدرعلی اصفهانی و حسن علی تستری فراگرفت ← *اعلام الشیعة* ج ۶/۷۳-۷۲) اثر معروف و جاودان وی در علوم نقلی کتاب ذخیره می‌باشد.

۲. نگارنده بخشهایی از این تعلیقه را در ذیل تصحیح الهیات شفا و حواشی آن نقل نموده و به‌خواست خداوند، امیدوار است که در آینده بتواند این شرح را در اختیار اهل تحقیق قرار دهد.

۳. حاشیه الهیات الشفاء از سبزواری، ورق ۲ الف و ب.

وی نیز در مقام توضیح و تفسیر کلام شیخ و محاکمهٔ بین دو محشّی گوید:

[٦/٦٧] قوله: و لیس و لا فی شیء اثبات الاله تعالی

«یعنی لیس فی شیء من مسائل تلک العلوم مسألة تکون فیها اثبات وجود الاله تعالی بها، لأنّ ذلک لو کان انّما یتصوّر علی وجوه:

منها أن یقال: بعض الموجود اله، و لیس هذا من مسائل بعض تلک العلوم، اذ لیس محمول المسألة من العوارض الذاتیة لشیء من موضوعات تلک العلوم، أو یقال کل موجود امّا واجب أو ینتهی الی الواجب، و ذلک بناءً علی أن الکلّیة معتبرة فی المسائل البرهانیة، أو یقال کلّ ماهیة وجودها زائدة علیها محتاجة الی الواجب.

و منها أن یقال: الاله تعالی موجود.

و هذه الوجوه أیضاً کالسابق فی الحکم، و وجهه یستفاد من الحکم المذکور فی الوجه السابق.

و قال بعض الفضلاء فی هذا المقام: «و فیه نظر؛ لأنّ الطبیعیین یبحثون عن اثبات الاله جلّ ذکره عن طریق الحرکة و انّه لابدّ أن تنتهی المتحرکات الی محرّک غیر متحرک و الی محرّک غیر متناهی القوّة، دفعاً للدور و التسلسل»، انتهی.

و بما ذکرنا فی تفسیر کلام الشیخ یندفع هذا السؤال لکن هذه المسألة ان اخذت علی وجه تکون مسألة طبیعیة لاتکون فیها اثبات وجود الاله تعالی بالفعل، و لکن ذلک بالقوّة مالم یقدح فی العرض.

ثمّ قال هذا الفاضل فی الجواب: «ان المراد ان اثبات الاله تعالی بحسب وجوده فی نفسه لیس مطلوباً فی غیر هذا العلم، و انّما یبحث الطبیعی عن اثبات مبدأ للحرکة غیر متناه[1] قوة التأثیر لیس بجسم و لا جسمانی، لانّه یبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرک و عن مبدأ حرکته الغیر المتناهیة، فلیس المطلوب اثبات وجوده فی نفسه، بل وجّهه[2] للحرکة و المتحرّک من حیث هو متحرّک، فاین هذا المطلوب من ذاک؟ فان لزمه بالعرض من جهة أنّ وجود الشیء لغیره یستلزم وجوده فی نفسه، و هذا أولی فی الاعتذار من الّذی سیذکره الشیخ. و الحاصل أنّ وجود الواجب فی

---

١. کذا.

٢. کذا.

نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الّا هذا العلم»، انتهى.

و قال بعض الأعلام ـ أيّده اللّه ـ: «فيه نظر؛ أمّا في السؤال فلانّ اثبات أنّ المتحركات لابد لها من الانتهاء الى محرك غير متناه التأثير ليس من اثبات الآله تعالى في شيء، اذ لابدّ أن يكون معنى مأخوذاً في الاله تعالى من وجوب الوجود، ا وكونه خالقا للمكنات كلّها أو مايشبه ذلك، و ظاهر أنّ شيئاً من ذلك لايثبت في البحث المذكور، وكون ذلك المحرك منحصراً في الواقع في الاله تعالى غير محال»، انتهى.

و المذكور في *الشفاء* في الطبيعيات هيهنا محرك اوّل غير متحرّك، و لعلّ المراد بالأوّل ما لا علّة له و كان لفظ الأوّل سقط من كلام السائل، لكن الأولى للسائل أن يتمسّك بما ذكره الشيخ في الطبيطعيّات في فصل في أنّه ليس للحركة و الزمان شيء يتقدم عليهما الّا ذات الباري تعالى، الى ان قال: «و ان ذات الباري تعالى هو قبل كل شيء».

ثمّ قال بعض الأعلام بعد الكلام السابق: «و أمّا في الجواب، فلّان المطلوب في الالهي أيضاً ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بأن تكون المسألة انّ الواجب موجود بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بأن، تكون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً على ما سيجيء مفصّلاً، و حينئذ لافرق بين البحث الطبيعي و الآلهي، اذ في كل منهما لايكون المطلوب بالذات اثبات الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض.

و يمكن أن يقال: انّ في الالهي و ان كان بحسب الظاهر المسألة انّ الموجود واجب بناءً على أنّ موضوع العلم الموجود و لابدّ ان يكون الأمر كذلك على ماسيظهر مشروحاً، لكن لاشكّ أنّ الغرض الاصلي اثبات الوجود و لابدّ ان يكون الأمر كذلك على ماسيظهر مشروحاً، لكن لاشكّ أنّ الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي، لأنّ الغرض الأصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه»، انتهى.

و عندي أنّ هذا الاعتراض مناقشة لفظية، لأنّ الّذي يظهر من كلام المجيب ان الّذي ليس من وظيفة غير هذا العلم اثبات الاله تعالى بحسب وجوده في نفسه، و هذا كما يصدق على قولنا: الاله تعالى موجود يصدق على قولنا: بعض الموجود اله، و كذا

قوله: اثبات وجوده فی نفسه.
ثمّ قال ـ أیّده اللّه ـ: «لایخفی ما فی قوله من جهة انّ وجود الشیء لغیره یستلزم وجوده فی نفسه، لأنّ ثبوت الشیء للشیء لایستلزم ثبوت الثابت. فالصواب أن یقال: ان کون المتحرّک ذا مبدأ فی نفسه»، انتهی.
یمکن أن یقال: لیس مقصوده من قوله: «وجود الشیء لغیره» ثبوت الصفة للموصوف، بل المراد کون الشیء متعلّقاً بشیء یستلزم وجود المتعلّق، کما اذا قیل: زید له غلام حسن، فقال قائل: کون غلام حسن لزید یستلزم وجود الغلام، فیرجع الکلام الی ما استصوبه.
و ان شئت قلت: اذا قیل المتحرّک له مبدأ فانّ کون له مبدأ صفة من مقولة الاضافة فلابدّ من ثبوت اضافة أُخری و هو الکون مبدءاً للشیء و الکون مبدأ للشیء یستلزم وجود المبدأ الفعل هو المضاف المشهور و یکون المراد بقوله: «وجود الشیء لغیره کون الشیء منسوباً و مضافاً الی غیره»[1].

حاشیهٔ دوّم خوانساری بر شفاء

پس از نگاشته شدن حاشیه محقّق سبزواری بر *شفاء* و خرده گیریهای وی بر محقّق خوانساری، وی درصدد دفاع و نقد سبزواری برآمد و حاشیه‌ای کوتاه‌تر از حاشیهٔ اول خود با توجّه و عنایت به نقد هم‌عصر خود به رشتهٔ تحریر درآورد.
وی در دیباچهٔ حاشیهٔ دوّم خود گوید:
«حمداً لک یا من لیس *الشفاء* فی کلام أحد سواه من دون اذنه بمداواة مَن عداه، داوِنا برحمتک من داء الغفلة و الجهالة، و عافنا بفضلک من علّة الغوایة و الضلالة... و بعد فیقول المفتقر الی عند ربّه الباری حسین‌بن‌جمال الدین محمّد الخوانساری... انی قد کتبت فی سالف الزمان بعون اللّه الملک المنان حاشیة علی الهیات *الشفاء*، و أوضحت ما فیها من الاشکال و الخفاء و تعرّضت للاعتراض و الدقّ علی ما وجدته مخالفاً للحقّ، و لم أتعصّب للذبّ عنها علی سبیل الجدل و اللدد، و لم اعلّق

1. ر.ک: حاشیه الهیات شفاء، سبزواری/ ورق ۲ ب ـ ۳ب.

قلادة تقليد الشيخ فى جيدى كحبل من مسد... ثمّ أنّه لم يتّفق لى بسبب المعاوقات أن أراجعها و أصلح ماعسى أن يكون فيها من العثرات، و تركتها بحالها بهذا العنوان و وضعتها على طاق النسيان، و قد استنسخها جمع من الأصحاب و انتشرت نسختها بين الطلّاب. و سمعت فى هذه الأوان أنّ بعضاً من علماء الدوران كتب أيضاً حاشية عليها متصدّياً لدفع ما يتّجه اليها، و قد ردّ أكثر ما فى حاشيتى و نسبه الى الخطاء و عدّه من الغلط، و لمّا لم أراجعها و لم أصلحها أوجستُ فى نفسى خيفة أن لعلّه يكون الأمر بهذا النمط، و حينئذٍ يكون ما كتبتُهُ حقيقاً بان يمدّ عليه الخط او يطرح فى البئر و الشط، فرأيت أن أرى ما صنع هذا الفاضل و أشوف ما ابتدع هذا الكامل لكى أطّلع على حقيقة الحال و أنّها بأى نهج و على أيّ منوال، فأخذت نسخة منه من بعض الطلاب، و طالعتها من المبدأ الى المأب، فوجدتها مشحونة بالمزخرفات، مملوّة من الخزعبلات المستطربات.

فحمدت اللّه حمداً كثيراً على أنّ ايراداته على ما صدر عنّى ليست بواردةٍ، و أنّ تعصّباته للشيخ سمجةٌ باردة، ثمّ انّ أغاليطه و... أعاجيبه و انْ كانت ظاهرة على ذوى الأذهان من دون حاجة الى بيّنة و لا برهان، لكن لمّا كانت مظنّة أنّ طائفة من الجاهلين و شر ذمة من القاصرين ظنّوا أنّ له شأناً و أنّ له عند اولى النهى مكاناً، فضلّوا سواء السبيل بدلالة الدليل، أردت أن أُعلّق تعليقة على ما كتبه، مبطلاً لما سغاه، و أكتبه كاشفاً عن وجوه زلله، موضحاً لخطائه و خلله، بحيث لا يبقى لأحد فى بطلانه الشك و الارتياب، و لا يكون له مجال أن يتوهّم فيه الصحة و الصواب، فاستخرت اللّه تعالى و شرعت فيها مع توزّع البال و ضيق المجال بسبب تواتر الأحزان و الأسقام و تكاثر الأوجاع و الآلام، سائلاً من فضله و رحمته أن يعصمنى من الخطاء و الضلال، و أن لا يؤاخذنى فى الأشتغال بمثل هذه الأشغال، انّه هو المغيث المستعان، و عليه فى كل الامور الاعتماد و التكلان.

قوله: «و أشترطت على نفسى» الى قوله: «فان عثر»، هذه الطريقة قد أخذها من المحقّق الطوسى ـ قدّس سرّه القدوسى ـ فى *شرح الاشارات*، مع بعض عباراته الّتى فى ذلك المقام، و لا شكّ، أنّها طريقة غير مستحسنة، اذ الغرض من التعليقات

و التصنيفات تبيين الحق و اظهار الصواب، لينتفع و يهتدى به الطلاب، لتصير سبباً لكما لهم، لا بمجرّد حلّ ما فى الكتاب. الظاهر أنّ فهم كلام الشيخ مثلاً ليس فيه كمال و لا يتعلّق به غرض يعتدّ به، فالاعراض من الاعتراض عليه فيما ليس صواباً بل يكون سبباً للاضلال،...».

همو در نقد بخشى از عبارت پيشين سبزوارى گويد:

قوله: «لكنّ الأولى أن يتمسّك» الى آخره،

فيه نظر، لأنّ ما أثبته الشيخ فى هذا المقام، أنّ غير الواجب لايمكن أن يتقدّم عليها، و لم يثبت أنّ الواجب يتقدّم عليها، و ليس... هذه، فعلى هذا لايمكن أن يجعل هذا ايراداً على ما ذكره الشيخ عنها من أنّه ليس فى شىء من تلك العلوم اثبات الواجب، و هو ظاهر، بخلاف ما ذكره بعض الفضلاء، فانّهم أثبتوا ذلك و جعلوه مسألة، فهذا الكلام منه يدلّ على عدم فهمه لما فى الطبيعيّات.

قوله: «و عندى أنّ هذا الاعتراض مناقشه لفظيّة، لأنّ الّذى يظهر من كلام المجيب» الى آخره،

فيه نظر، لأنّه ان أراد أنّ اثبات الوجود فى نفسه للواجب ليس من وظيفة غير هذا العلم فباطل، لأنّ ما ذكره بعض الفضلاء ثبت به الوجود فى نفسه للواجب، مع قطع النظر عمّا ذكرنا فى الجواب.

و ان أراد أنّه ليست من وظيفه غير هذا العلم أن يحمل الموجود على الواجب، فهذا العلم أيضاً كذلك على ما ذكرنا.

و ان أراد أنّ اثبات الوجود فى نفسه للواجب فى هذا العلم بطريق المطابقة و فى غير هذا العلم بطريق الالتزام، ففساده أيضاً ظاهر، و ظاهر أنّ فى هذا العلم أيضاً بطريق الالتزام.

و ان أراد أنّ الغرض فى غير هذا العلم ليس اثبات الوجود فى نفسه للواجب، و انّما يكون ذلك فى هذا العلم، فمع بُعد حمل كلامه على هذا فهو ما ذكرنا فى ذيل «و يمكن أن يقال» فلا وجه لهذا المقال أصلاً.

قوله: «بل المراد كون الشيء متعلّقاً بشيء» الى آخره،

فیه نظر، اذ کون الشیء متعلقاً بشیء أیضاً لایستلزم علی اطلاقه وجود ذلک، ألا تری أنّه یمکن أن یقال لابن عمرو أنّ له أُبوّة عمرو و لایستلزم ذلک وجود الأُبوّة، نعم لو کان معنی یلزمه الوجود و أثبت تعلّقه تعلّقه بشیء و حصوله له، فیلزم أن یکون ذلک المعنی موجوداً فی نفسه، و هو الّذی ذکرنا من الصواب، و لیس من هذا التقیید فی کلام بعض الفضلاء أثرٌ و لا عین، و فی کلام هذا الفاضل أیضاً. فلیس ما قاله الّا هذراً.

قوله: «و ان شئت قلت اذا یشمل»، الی آخره،

هذا مع رکاکته و قبحه و بعده، فیه ان أراد أنّ خصوص المبدأ حکمه کذلک، فمع أنّ التخصیص لا أثر له فی کلام بعض الفضلاء فلایدفع به الایراد، فیه أنّه علی هذا أیّ حاجة الی ها هذا التطویل، اذ کون الشیء مبدأً یستلزم وجود المبدأ لزوماً ظاهراً، و لاحاجة الی انضمام شیء آخر الیه.

و ان لم‌یرد الخصوص، ففیه أنّ کلّ مضاف مشهوری لایلزم أن یکون موجوداً فی نفسه و هو ظاهر....

قوله:[1] «و یکون المراد بقوله وجود الشیء لغیره»، الی آخره، قد عرفت حاله....

قوله: «یعنی لایجوز أن یکون البحث»، الی آخره، هذا مأخوذ من تعلیقاتنا».

محقّق خوانساری درطی حاشیه خودکلام سبزواری راباعبارتهای زیرخوانده‌است:

«فیه خبط ظاهر».

«هذا شیء أعجب من سابقه».

«هذا مأخوذ من تعلیقاتنا».

«لا محصّل لما ذکره». و....

وی این حاشیه رادرروز یکشنبه یازدهم جمادی‌الثانی سال ۱۰۸۹ قمری به‌انجام‌برده‌است.[2]

گرچه محقّق خوانساری از اشکالهای سبزواری پاسخ گفت، ولی باب بررسی و حکومت بین آراء وی و صدرا باز ماند.

---

۱. از این جا به بعد مربوط به قسمتی از حاشیه سبزواری است که نقل نکردیم.

۲. نسخه‌ای از این حاشیه در دبیرخانه کنگره آقاحسین خوانساری موجود است.

تنها اثر بازماندهٔ شناخته شده‌ای که به‌طور مبسوط بدین مهم پرداخته است کتاب نورالعرفاء فی شرح کتاب الهیات الشفاء به خامهٔ سید عبدالعظیم لنجانی می‌باشد، وی در دیباجهٔ کتاب خود گوید: «لمّا کان علم الحکمة و لاسیّما النظری منه و لاسیّما الالهی منه، لایخفی عظم رتبته و شرف منزلته، و کان من أعظم ما صنّف فیه کتاب الشفاء للشیخ الرئیس ابی‌علی بن سینا و تداول منه فیما بین الطلّاب والعلماء کتاب الهیاته مع الحواشی الّتی علقها علیه العارف صدرالدین محمد الشیرازی و الّتی علّقها علیه العالم الفاضل آقاحسین الخوانساری و کان محتاجاً الی شرح، و هو شروح (کذا) تسهل اعضاله و تیسّر اشکاله و تفتح أغفاله، و کانت الحاشیتان غیر حاملتین للمتن جمیعاً، و لا وافیتین بذلک المحتاج الیه و لا مصیبتین کلّیاً لغفلة لازمة للانسان أو خطاء أو نسیان، أو لتسامح و مساهلة، أو لقضیّة کم ترک السبقة للّحقة، و کان فی اکثر المواضع للفاضل علی العارف بحث و مناقشة حتّی کان أقول[1] لیس مقام لم یکن له علیه مجادلة و کانتا تحتاجان الی محاکمة بینهما، فشرعت بتوفیق اللّه تعالی فی کتب شرح له یکشف النّقاب عن وجه عرائس معضلاته، و یزیل الحجاب عن صفحة خزانة مشکلاته، مشتملاً علی جمیع عباراته، موضحاً مرموزات ایماضاته و اشاراته، مبیناً ما أهملتاه من التفسیر، معبّراً بعض ما قرّرتاه بقسم آخر من التقریر، ملتزماً لی أن احکی عبارتهما جمیعاً هی‌هی، بحیث لایشذّ منها شیء الاّ نادراً، مصدّراً قول صدرالدین بلفظة «قال العارف»، وقول آقاحسین بلفظة «قال الفاضل»، وقولی بعبارة «قلنا» حاکماً بینهما بما خطر بالبال القاصر، راداً کلاً منهما الی ما هو وظیفته».[2]

از این‌رو که فاضل لنجانی به تمام عبارات ملّاصدرا وخوانساری پرداخته است شرح وی بسیار مفصّل می‌باشد، ولی تنها نسخهٔ برجای مانده[3] فقط تا فصل چهارم مقالهٔ اول را دربر دارد.

در هر صورت بررسی این محاکمه و میزان موفقیت آن مجال دیگری را می‌طلبد.

---

۱. کذا فی النسخة.

۲. مصدر، ورق ۲ الف.

۳. این نسخه در کتابخانهٔ مرحوم آیةاللّه مرعشی نجفی به شمارهٔ ۳۰۶۰ نگهداری می‌گردد.

مقایسهٔ
حاشیهٔ ملّااولیاء و خوانساری

در بین حاشیه‌های نیمه مفصّل *الهیات شفاء*، حاشیهٔ ملا اولیاء از جهت این که دربردارندهٔ تمام فصول *شفاء* می‌باشد، از زمرهٔ کاملترین حاشیه‌های *شفاء* محسوب می‌گردد.

بخشی از این حاشیه که در اکثر صفحات چاپ سنگی *شفاء* به‌چشم می‌خورد، متعلّق به حاشیهٔ خوانساری است و با توجّه به دستنوشت برجای مانده از آن، گویی ملّااولیاء که خود از شاگردان علّامه آقاحسین می‌باشد، پاره‌ای از حواشی استاد را به حاشیه‌های خود انتقال داده است.

وی در آغاز حواشی خود گوید: فهذه تعلیقات منّی علی الالهیات من کتاب *الشفاء* لأبی علی‌بن سینا احرازاً لحقائقها و ابرازاً لحقائقها. جمعتها تذکرة لاولی الافهام»

وی تعلیقهٔ خوانساری بر آغاز *شفاء* را نقل نموده است.[1]

[۷/۳] قوله: فی ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولی

«اقحام لفظ الابتداء بناءً علی أنّ الفصل الثانی أیضاً فی ذلک الطلب... فلذا فصّل بینهما، کذا افید».

و در ذیل تعلیقهٔ [۹/۳] فبالحری ان‌نشرع...» با بهره از تعلیقهٔ استاد بدون قید

---

۱. ر.ک. حاشیه *الهیات الشفاء*، خطی ش ۴۶۷۲ مرعشی، ورق/ ۱ ب و ۲ الف نیز برگ اول چاپ سنگی شفاء.

«قد افید» گوید:

«... الحری مصدر، و الجارّ متعلق بالتلبس خبر عن أن‌نشرع أو علی صیغة فعیل و الجارّ متعلق بالموصوف و نحوه، و یکون أیضاً خبراً مقدّماً علی المبتدء کما فی الاوّل، و مراده بتعریف المعانی الحکمیة بیان مسائل الحکمة الالهیة علی ماسیجیء أن الحکمة المطلقة هی الآلهی».

تعلیقهٔ خوانساری در این موضع چنین است:

«الحری یمکن أن‌یکون مصدراً أو أن‌یکون علی صیغة فعیل، و علی الاوّل یکون الجارّ متعلّقاً بالتلبس، خبراً عن أن‌نشرع، و علی الثانی یحتمل أن‌تکون الباء زائدة، و یکون الحری مبتدء خبره أن‌نشرع، و أن لاتکون زائدة بل متعلّقة بالموصوف و نحوه، و یکون أیضاً خبرا مقدّماً علی المبتدء کما فی الأوّل و مراده بتعریف المعانی الحکمیة بیان الحکمة الالهیة علی ما سیجیء أن الحکمة المطلقة هی الالهی و لفظة المعانی علی قیاس ما سبق فی سابقها».

از همین گونه است تعلیقهٔ [١/٤]، [١٢/٤]، [١٥/١١] و غیره ملّا اولیاء.

شیوه تصحیح:

تصحیح اثر حاضر در دو مرحله سامان یافت:

□ الف: با بهره از سه نسخه[1] زیر به تصحیح تلفیق نسخه‌ها پرداخته شد:[2]

۱ـ ق: نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۱۴۵۱۸، قطع وزیری، به خط شکسته نستعلیق خوش‌ریز، فاقد دیباجه، فاقد تاریخ، مشتمل بر حواشی مؤلّف با امضای «منه مدّ ظلّه» که بیانگر نگارش آن در عصر مؤلّف است. این نسخه یکی از صحیح‌ترین نُسخ کتاب و به منزلهٔ اساس تصحیح می‌باشد.

۲ـ ک: نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۵۲۹، قطع رحلی کوچک با عرض کم، به خط نستعلیق، دارای دیباجهٔ مؤلّف، مورخ ۲۶ ذی‌الحجّة الحرام ۱۱۰۵، که در آخر آن قید «بلغ قبالاً بحمده تعالی» به چشم می‌خورد. این نسخه از حیث صحّت یکی از نسخه‌های معتبر، و دربردارنده برخی از اضافات است که در نسخه «ص» به‌چشم می‌خورد.

۳ـ ص: نسخهٔ اهدایی مقام معظم رهبری به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش ۲۱۴۱۵، قطع رحلی کوچک به شکسته خوش محمد فاضل مشهدی، مورّخ

---

۱. نسخه‌های این کتاب توسط سرور گرامی، دانشمند عزیز جناب آقای علی‌اکبر زمانی در اختیار نگارنده قرار گرفت.

۲. لازم به ذکر است نسخه‌ای متعلّق به سده دوازدهم در کتابخانه ابن‌مسکویه اصفهان از این اثر موجود می‌باشد که دارای دیباجه‌ای مغایر با نسخه‌های مذکور است، آغاز آن چنین است: «نحمدک یا من لایبلغ کنه انیته العارفون و لایصف حقیقة انیته الواصفون،... فیقول الفقیر الی عفو ربه الباری حسین‌بن جمال‌الدین محمد الخوانساری» در پی این دیباجه مفصّل از شاه سلیمان صفوی نام برده شده است.

۱۱۲۲هـ.ق. این نسخه در پاره‌ای از موارد توسط کاتب تصحیح شده و دارای تفاوتهای چشمگیری با نسخه ق و م می‌باشد.

این نسخه در مواضع گوناگونی دارای حاشیه‌ای با امضای «م ح س» است که به‌ظاهر برگرفته از حاشیهٔ سبزواری بر *شفاء* می‌باشد.

□ ب: نسخهٔ فراهم آمده از مرحله اوّل با دو نسخهٔ زیر مورد بررسی مجدّد قرار گرفت:

٤ـ م: نسخهٔ کتابخانهٔ ملی ملک، در ذیل مجموعه ش ۵۷۶۲، رحلی کوچک، به خط شکسته، فاقد دیباچه و انجام، مشتمل بر حواشی مؤلف با امضای «منه مدّظلّه» که بیانگر نگارش آن در عصر مؤلّف است این نسخه متأسفانه در مواضع گوناگون دارای افتادگی‌هایی است و در صحافی کتاب پاره‌ای از اوراق آن جابجا صحافی شده است، این نسخه از حیث دقّت و صحّت یکی از بهترین نسخ موجود می‌باشد.

۵ـ س: نسخهٔ کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی شهید مطهری (سپهسالار)، ش ۱۳۷۳، قطع رحلی کوچک با عرض کم، به خط شکسته، دارای دیباچه مؤلّف، به خط ابن‌برجعلی محمّد میرزای نهاوندی در ۱۱۲۵ هـ.ق. این نسخه دارای اختصارهای متعدد و بعضاً نامأنوس است همچو «اخ» به جای «الشیخ» و غیره، ولی در مجموع نسخه‌ای صحیح و گویای پاره‌ای از تحولهای استنساخ و تصحیح‌های قیاسی می‌باشد.

در این مرحله تمامی نسخه با نسخه «م» مقابله شد و موارد مبهم نیز به نسخه «س» عرضه گردید. نکته قابل توجه در پنج نسخه فوق همخوانیِ نسخهٔ «ق» با «ک» و نسخه «م» با «ص» است و گویی هرکدام براساس یک نسخه تحریر گشته‌اند، ولی در این بین نسخه‌های «ص» و «ک» که هر دو متأخّر از زمان مؤلّفند دارای افزودگیهایی مشابه می‌باشند که در دو نسخه «ق» و «م» که در زمان مؤلف تحریر یافته‌اند موجود نمی‌باشد.

پس از تصحیح و مقابله کتاب به استخراج نقل اقوال کتاب که اساساً از خود

شفاء و حواشي آن بود، پرداخته شد و سپس با عنایت به چاپ مصری الهیات *شفاء* شماره صفحات و سطور عبارتهای منقول از شیخ ذکر گردید.[1]

در پایان بر خود لازم می‌دانم از سروران معظم آقایان حضرت آیةاللّه استادی ـ که همّت و تشویقشان فراراه نگارنده در تصحیح اثر حاضر بود ـ حضرت آیةالله روحانی (شیخ‌الاسلام) ـ که با راهنمائیهای سودمند و تذکّرهای لازم خود به یاری آمدند ـ فاضل گرانمایه جناب آقای علی‌اکبر زمانی ـ که توجه بی‌دریغشان یار و پشتوانه این تحقیق بود ـ و نیز از کمکهای بی‌دریغ جناب آقای خلیل بهرامی و دوستان دانشمند آقایان محسن نوروزی و حسن رئیسی ـ که در مقابله و نمونه‌خوانی سعی وافری نمودند ـ و فاضل گرامی آقای مرتضی جنتیان ـ که در حروفچینی و غلط‌گیری این اثر کوشش بلیغی کردند ـ تشکر نموده و مراتب امتنان خود را اعلام دارم.

حامد ناجی اصفهانی
۱۱/ ذی‌القعدة /۱۴۱۹
۸/ اسفند /۱۳۷۷
مطابق با تولد حضرت ثامن الحجج،
علیّ‌بن موسی الرّضا
علیه آلاف التحیة و الثناء

---

۱. مواضع گوناگونی که در متن مبهم به‌نظر می‌رسید و یانکات ادبی در آن به نحو کامل مراعات نشده بود با قید «کذا» مشخص گشت، گرچه درپاره‌ای ازموارد نیز تذکیر و تأنیث فعل به‌هردو وجه جائز بوده است. نگارنده برخلاف نظر مسؤولان کنگره پاره‌ای نسخه بدلهای نادرستِ نُسخ را نیز نقل نمود، باشد که در بین آنها قرائتی صحیح‌تر از متن استخراج گردد.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الّذي نزّل من *القرآن* ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين،[1] و جعلنا من تنبيهات اشاراته على نجاة من شَفا جُرف[2] الأوهام الى سواء اليقين. هو المتفرّد المستأثر بحقيقة الأزلية و القدم، و الّذي ليس و لم يكن دونه[3] وجود الّا قد اكتنفه العدم، فاطر العقول و النفوس، جاعل المعقول و المحسوس، الحكيم الخبير القدّوس الّذي رتّب مقدّمات أوّلية عقليةً و حسّيةً، و ألّف دلالات الٰهية آفاقية و أنفسية، جعلها تبياناً و أقامها برهاناً اضطرّت العقول معها اضطراراً، و استسلمت النّفوس لها اقراراً، بأنّه اللّه الّذي لا اله الاّ هو[4]، واجب الوجود، واهب الجُدُد[5]، و مفيض الخير و الجود، موجداً لكلّ موجود، قديراً على الأشياء، فعّالاً لما[6] يشاء، متعاظمَ الكبرياء من أن يحويَه زمان أو مكان، متعالي الشأن أن تكتنهه أوهام أو أذهان، فمتى قامت حوم شواهق مجده عِقبان[7] العقول لم يخنها: الجناحان: التصوّر و التصديق؛ أم متى رام

---

١. اقتباس من الاسراء / ٨٢

٢. الجُرُف : الجانب الّذي أكله الماء في حاشية النهر

٣. س : دون

٤. اقتباس من غافر / ٣ و غيره

٥. س : الجدود/ الجُدد: جمع الجديد

٦. اقتباس من هود / ١٠٧ و غيره

٧. العقبان: جمع العقاب

العبور الى شاطئ أنهار جوده تجارة الأفكار لم ينقطع بهم الخسران، الترس و التطبيق[١].

فسبحانه سبحانه من رؤوف ببريّته، لطيف بخليقته، عرّف اليهم نفسه بما أشرق عليهم من نور وجهه الكريم، و أودع لديهم من ضياء العقل القويم، ثمّ بما نصب لهم دليلاً من أعلام سبله، و انبعث اليهم معرّفاً من انبيائه و رسله، أصحاب العقول النيّرة و النفوس الطاهرة، المؤيّدين بالمعجزات الباهرة؛ صلّى اللّه عليهم أجمعين عامّتهم و خاصّتهم، ثمّ أخصّهم[٢] و أكرمهم و فصّهم و خاتمهم، سيّد المرسلين و حبيب آله العالمين، معرّف الحقائق و حجة اللّه على الخلائق، الدليل القائم، ذي المنطق العاصم، العالِم الطبيعي و المعلّم الالهي، مبتدِئ البركات و منتهى الحركات، أوّل الدلائل الربّانية و أوّل الأوائل الامكانية، محمّد المصطفى المنتجب المجتبى و آله و ذريّته[٣] و عترته و بنيه الكاملين بكماله، المتحلّين بحلية جماله[٤]، المتخلّقين بشرائف خصاله و كرائم أفعاله و أقوالمبروج فلک الشريعة و شهود من السّنة، شفعاء سيّئاتنا و وسائل رفع درجاتنا و ذرائع قبول طاعاتنا، القائمين بحفظ الملّة و الدّين، الباذلين مهجهم في إعلاء كلمة ربّ العالمين، صلوات اللّه و سلامه عليه و عليهم أجمعين.

أمّا بعد،[٥] فانّک أيّها الصاحب في كربة هذه الغربة، و كلّ ذي خبرة و دربة، لَتعلمان و لاتجهلان ما قد خطّى به شيخ فلاسفة الاسلاميين و رئيس الحكماء المتأخّرين، من الاشتهار بإنافته[٦] على أصحاب الحكمة النظرية بأقسامها و فنونها، و تقدّمه عليهم في شعبها و شجونها، و اضطلاعه بتسهيل كلّ حزونة[٧] من منهجها، و

---

١. كذا في النسخ
٢. س : اختصهم
٣. ك : ذوية
٤. س : ـ المتحلين بحلية جماله
٥. س : ـ اما بعد
٦. الانافة : الارتفاع، الاشراف
٧. الحزونة: غلاظة الارض

تبحّره في لجج براهينها و حججها، [و] استسلام النّاس له و لرياسته في الصناعة، و اعتراف الكافّة بأجزل قسط له من تلك البضاعة، حتّى قد طار ذكره في الأقطار بجناح الانتشار، و بلغت كتبه من الاشتهار، و خاصّة من بينها ثالث عشرة *الشفاء*، مبلغ الشمس في رابعة النهار، فانّها قد مضت عليها برهة من الدهر لم تكن لتجد فيها قادحاً، أو تفقد لها مادحاً.

ثمّ يا خليلَيّ و الخلّة القديمة المتنعة الزوال ألقيا اليوم سريعة السّمع و البال، و قُرْطا[1] أذنيكما بقِرطة هذا المقال؛ اذ بحول اللّه تعالى و قوّته يقوم و يقول بصوت عال ـ غير مبالٍ بلوم اللئام و عذل الجهال ـ العبد المذنب الفقير الى عفو ربّه البارى، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري أوتيا كتابيها يميناً[2] و حوسبا حساباً يسيراً،[3] انه لمّا ان كان اللّه تعالى وليّ النّصر و التأييد و المتفضّل على من يشاء من عباده بالقول السّديد و الغور البعيد، سقانا من كرمة كرمه رحيقاً، و أمدّنا لاستقراء مسالك الأفكار توفيقاً، و في تفاريج مذاهب الأنظار تغويراً و تعميقاً، فأرانا ما يرونه الحقيقة مثالاً، و الماثل عندهم خيالاً، و الأمر قيلاً و قالاً، و الأقوال أكثرها جدلاً و جدالاً، و للقول في جلّ منها جولة و مجالاً، و فريدة الحقّ ترائي من وراء الخدر جمالاً، و تنطق وِشاحاً[4] و خلخالاً، و عند ذلك رأينا المقام قام متقاضياً، و سمعنا الحال تنطق مستدعياً أن نفيض لهم بما أودعناه حواشينا تلك من التدقيقات الفارغة عن شوائب الجور[5] و الاعتساف، و التحقيقات المفرّغة في قوالب العدل و الانصاف، حكماً قوولاً بالفصل، اليه يتحاكم المتحاكمون، و قاضياً يقضي فيما شجر بينهم بالعدل لديه

---

١. القرط: ما يعلّق في مشحمة الاذن من درّة و نحوها

٢. اقتباس من الانشقاق / ٧

٣. اقتباس من الانشقاق / ٨

٤. الوِشاح: شبه قلادة من نسيج عريض يرصّع بالجوهر تشده المراة بين عاتقها و كشحيها

٥. س: الجود

يتخاصمون، فيحكم بينهم بالحقّ فيما هم فيه يختلفون[١]، و اذ بعون اللّه تعالى واهب الحول و القوّة تمّت و نجزت، ثمّ تجلّت من وراء أستار[٢] قوّتها الى مجالى الفعل، و برزت [و] انكشفت عن كنزٍ بالحقائق مشحون، مودعاً فيه كلّ لؤلؤ مكنون[٣]، و أسفرت عن كريمة ترفل[٤] في فضفاض[٥] الاشتهار، و تسحب[٦] على أقرانها ذيل الفخار، كلّ ذلک بميامن ما زيّن اللّه تعالى به ساعد سعادتها، و جيّد جودتها من تميمة[٧] التمام، و تعويذ الاعتصام بأمحاض الولاء، و اخلاص المسألة و الدعاء لدوام الملک و الدولة، و نظام الأمر و السلطنة، و تمّم الدين و الملّة على الملک الهمام المنعام. و ظلّ اللّه المبسوط على مفارق الأنام، سيّد سلاطين الاسلام و مولى خواقين الأيّام، البدر الباهر الدائر به على العباد، سماء العناية الالهية و الدّر الفاخر المنفلق عنه أصلاف الصفوة[٨] الصفوية، طالعة من بحر الامامة الموسوية، هاطلة عليها سحابة النبوّة المحمدية الّذي أضحى مشرق أمن سماء سموّ شأنه بضياء العدل و الاحسان، و أصبحت سحائب إنعامه هاتلةً[٩] على الأنام بصيّب البرّ و الامتنان، قد جبّله اللّه تعالى من عنصر اللطف و المرحمة، و ألبسه ديباجَي[١٠] الدين[١١] و الدولة، و توّجه بتاج البهاء و الكرامة. ثمّ مكّنه جالساً على سرير تلک السلطنة العظمى، قاعداً على أريكة هذه الدولة الكبرى، مضروباً خيام حشمته فوق مناكب الجوزاء، منصوباً لواء جلالته على قنّة[١٢] القبّة الخضراء، سالكاً مسالک العدل و الانصاف، متملّكاً على نواحي ولاة الأطراف و الأكناف، ناصباً

---

١. اقتباس من النمل / ٧٦ و غيره
٢. ك : لنهار
٣. اقتباس من الواقعة / ٢٣ و غيرها
٤. ترفل: تجرّ ذيله
٥. الفضفاض: الواسع من عيش
٦. ك : نسجت
٧. التميمة: خرزة يضعونها على الاولاد للوقاية في العين و دفع الارواح
٨. س : الصورة
٩. هاتلة: متتابعة
١٠. س : ديباجتى
١١. س : السندين
١٢. س : قمته

رآيات الشوكة و الأبّهة، رافعاً أعلام النجدة و العظمة، كاسراً جماجم[١] الجور و الفتنة، خافضاً للمؤمنين جناح الرحمة، فهو المعتلّ[٢] بنسبه الأرفع الأعلى ذروة مجد باذخ[٣]، و المتطى[٤] بحسبه الأشرف الأسنى صهوة[٥] عزّ شامخ من أرومة[٦] مجد ربحوا بجدودة[٧] الأئمة المعصومين شرفاً أعلى[٨] شرف. ثمّ قد خسرت في سوق المجاراة صفقة من باعهم السلف، قدّر اللّه تعالى جودى[٩] جودة هممهم العلياء في ترويج مذهب أهل البيت مثلاً لمستوى[١٠] سفينة نوح، و جعل رفيع جنابهم منجاً[١١] لكلّ من أجّله[١٢] الدهر على ملكه ينوح، فخلّد اللّه تعالى ملكه من مليک ما أرأفه بالبرية، و أشفقه على الرعية، حيث سمّر لهم برواية عدله أحاديث أنوشيروان حتّى أنام الأنام[١٣] في مهاد الأمن و الأمان، فهم أبداً في حدائق احسانه يميسون[١٤] و يجرون، و الى منتهى صيت سطواته في حصن حصين آمنون، أفاضه اللّه تعالى أشرف صورة قامت بمادّة الملک و السلطنة، و أنفس نفس تعلّقت ببدن الجلالة و الأبّهة، و هو السلطان الأجلّ الأعظم الأكرم و الخاقان الأعدل الأكبر الأفخم، السلطان بن السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، أبو المظفر أبو المنصور السلطان شاه سليمان الحسيني الموسوي الصفوي، بهادرخان أدام اللّه تعالى بركات و جوده على العالمين، و مَنَّ بدوام ميامن سعوده على المؤمنين، و أقام بقوام دولته عمود الدين المبين، و أنام بحراسة يقظتة[١٥]

---

١. الجماجم: جمع الجمجمة
٢. ك : المعلى
٣. الباذخ: المرتفع، العظيم الشأن
٤. الممتطى: الراكب
٥. الصهوة: مقعد الفارس من الفرس
٦. الارومة: أصل الشيء، أصل الشجرة و ما يبقى منه في الأرض بعد قطعها
٧. الجدودة: الأجداد
٨. س : شرف اعلى
٩. اشارة الى جبل جودى
١٠. ك، س: المستوى
١١. ك : منجحا
١٢. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: أجلسه
١٣. س : انام
١٤. يميسون : يميلون
١٥. س : تغطية

عيون الدهر عن شيعة أميرالمؤمنين، و بسط الى تخوم بسيط الأرضين بساط بسطته و ربط بأوتاد الخلود أطناب خيام دولته، و زاده بسطة في الملك و المملكة يوماً فيوماً، و أدخل به الناس في دين آبائه أفواجاً قوماً فقوماً، ثمّ رزقه البلوغ الى أقصى ما انطوى عليه بضميره الأنور من صحابة الصاحب الموعود المنتظر، خليفة اللّه و حجّته، و بذل المهجة في تقوّم محجّته، صلّى اللّه عليه و على آبائه الطاهرين بحرمة محمّد سيّد المرسلين و آله الأطهار المعصومين، و الحمد للّه ربّ العالمين.

[المقالة الأُولى]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين[1] في التتميم[2]

الحمدللّه ربّ العالمين و الصّلوة و السّلام[3] على محمّد و آله الطّاهرين.

[٧/٣] قوله:

[الفصل الأوّل]

في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى

اقحام[4] لفظ الابتداء بناءً على أنّ الفصل الثاني أيضاً في ذلك الطلب، و تتمّة له، و إنّما جعلهما فصلين لافصلاً واحداً تنشيطاً لطباع الناظرين، لأنّ طول الفصل يوجب[5] الملال، أو لأنّ ما[6] في هذا الفصل نفي الموضوعية عن الأمور الّتي يظنّ أنّها موضوعه سوى ما هو المطلوب، و في الفصل الثاني اثبات موضوعية المطلوب، فلهذا فصّل بينهما.

[٧/٣] قوله: لتتبيّن انيّته في العلوم.

المشهور أنّه بالنون، أي لتتبيّن حقيقته في العلوم، أي فيما بينها. و قد يقرأ أيضاً بالياء المثناة من تحت، أي يتبيّن أنّه أيّ علم هو؟ و يتميّز من سائر العلوم. و لعلّ هذا

---

١. م : التكلان

٢. ص ، ك ، م : ـ في التتميم

٣. م، ك : ـ و السلام

٤. الاقحام: الادخال من غير رويّة

٥. ك: موجب

٦. ك: ـ ما

أنسب بما هو المشهور من أنّ تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات.

[٩/٣] قوله: من معاني العلوم المنطقية ....

أراد بمعاني العلوم المذكورة: مسائلها و سائر أجزائها، لأنّها المقصودة فيها. و يحتمل أن يكون المراد بها المسائل فقط، لأنّها المقصود بالذّات.

[٩/٣] قوله: فبالحرى أن نشرع في تعريف المعاني الحكمية

«الحري» يمكن أن يكون مصدراً، أو أن يكون على صيغة فعيل. و على الأوّل: يكون الجارّ متعلّقاً بالتلبّس ، خبراً عن«أن نشرع». و على الثاني: يحتمل أن تكون الباء زائدة ـ و يكون«الحري» مبتداء، خبره«أن نشرع» ـ و أن لاتكون زائدة، بل متعلّقة بالموصوف و نحوه؛ و يكون أيضاً خبراً مقدّماً على المبتداء، كما في الأوّل. و مراده بتعريف «المعاني الحكمية» بيان الحكمة الالهّية على ما سيجيء أنّ الحكمة المطلقة هي الالهّي. و لفظة «المعاني» على قياس ما سبق في سابقها[1].

[١/٤] قوله: و ذلك بحصول العلم التصوّري و التصديقي

أي: حصول العقل بالفعل بحصول العلم التصوّري أو التصديقي؛ اذ العقل بالفعل ليس معناه الأكون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل.

و الحاصل أنّ كمال القوّة النظرية للنفس ليس الّا حصول العلوم التصوّرية و التصديقية فيها، كما هو ظاهر كلام الشيخ، بل صريحه.

و ما قيل من أنّ المراد بالعقل بالفعل أن تصير النفس عقلاً داخلاً في حزب الملائكة المقرّبين بحصول صورة جوهرية فمع أنّه لامحصّل لهذا القول مخالف لظاهر

---

١. ك: ـ في سابقها

كلام الشيخ هيهنا، بل صريحه. و لما هو معتقده من بطلان اتّحاد النفس بالعقل.

و قال صاحب هذا القول: انّ قول الشيخ: «بحصول[١] العلم التصوّري و التّصديقيّ اشارة الى الكمال الأوّل للقوّة النفسانية العاملة، و هو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني و قوله: لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوّة [ب ـ ١] النظرية؛ و لأجل ذلك أتى الشيخ فيه باللام و في الأوّل بالباء» انتهى[٢].

و بما ذكرنا ظهر ما فيه مع أنّ في النسخه الّتي عندنا كلاهما بالباء.

ثمّ انّه أورد على هذا الكلام من الشيخ ايرادين[٣]:

أحدهما: أنّه مشعر بأنّ العقل بالفعل منحصر في حصول التصوّرات و التصديقات المتعلّقة بما ليس من أفعالنا و أنّه ليس كذلك؛ لأنّ العقل بالفعل يحصل في حصول العلوم المتعلّقة بغيره أيضاً.

و ثانيها: انّ الحكمة النظرية يبحث عن الحركة فهي[٤] من أعمالنا.

و الجواب عن الأوّل بعد تسليم الاشعار بالحصر أنّه مبنيّ على الغالب.

و عن الثاني: انّ المراد أن لايتعلّق بأفعالنا من حيث أنّها أفعالنا؛ و البحث عن الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انّها أفعالنا.

ثمّ لايخفى أنّه يمكن أن يكون المراد بالعقل بالفعل: العقل بالفعل المصطلح، أو العقل المستفاد، لأنّه عقل بالفعل لغةً. و على التقديرين يصحّ أنّ حصوله بحصول العلوم، أمّا على الثاني فظاهر، و أمّا على الأوّل فلأنّه أيضاً لايحصل الّا بحصول العلم مكرّراً[٥] حتّى صار استحضارها ملكة؛ فافهم!

١. في المصدر: لحصول

٢. تعليقة إلهيات الشفاء / ٢.

٣. في النسخ : ايرادان

٤. ك: و هي

٥. ص : متكرراً و هكذا بعض النسخ

[١/٤] قوله: ليست هي هي بانّها أعمالنا و أحوالنا.

قال بعض العلماء[١]: «بإنّها بالكسر، أي بوجودها و هويّتها، أعمالنا و أحوالنا بالنصب على أنّها خبر ليس، و «هي» الثّانية تأكيد الأولى، أو على الحالية و «هي» الثانية هي الخبر. و قد يروي بالفتح، و أعمالنا و أحوالنا بالرّفع على خبرية[٢] أنّ، لكنّ الفقرة المقابلة في العملية تدافعها»[٣]، انتهى.

و لايخفى أنّ في الفقرة الثانية«هي» امّا مكرّرة، أو لا؛ و على التقديرين لا يأبى عن أن يكون«أنّ»[٤] بالفتح بأن تكون«هي» الأولى[٥] مبتداء، و الثانية على تقدير وجودها تأكيداً لها و «بأنّها» متعلّقة بمتلبّسه خبراً لها، و أمّا على تجويز الحال من المبتداء كما هو رأي ابن مالك، فالحال أظهر. ثمّ على تقدير قراءة«انّ» بالفتح يمكن أن تكون «هي» خبر ليست و «بأنّها» حال، و أن تكون «هي» تأكيداً و«بأنّها» خبراً.

[٢/٤] قوله: فتكون الغاية فيها حصول رأي و اعتقاد.

قال القائل السابق: «انّ[٦] هذه الغاية ليست غاية أخيرة[٧] هي العقل بالفعل، فحصول العلم التصوّري و التصديقي صورة و كمال أوّل للنفس العاملة باعتبار، و غاية باعتبار العقل[٨] الهيولاني[٩]»، انتهى. و قد ظهر ما فيه.

[٢/٤] قوله : في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل.

يمكن أن يكون المراد بـ «مبدأ العمل» الملكة، أي: يكون النّظر في كيفية الملكات،

---

١. و هو السيّد الداماد
٢. ق ، ص : خبر
٣. راجع: الشفاء، الالهيّات، الطبع الحجرى / ٢٦٦ في هامشه.
٤. ك: ـ ان
٥. ق ، ص : الاول
٦. في المصدر : لان
٧. س : + بل
٨. م : للعقل
٩. تعليقة الهيات الشفاء / ٢.

و أن يكون المراد به النفس، أي: يكون النظر في كيفية النفس من حيث انّه يـصدر عنها العمل. و لايبعد أن يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية من أنته العمل، أو النّفس النّاطقة من حيث العمل.

[٤/٤] قوله : و أنّ العملية هـي الّـتي تـطلب فـيها أوّلاً اسـتكمال القـوّة النظرية، ... .

قيل: «كون هذه[١] العلوم كمالاً للقوّة النّظرية محلّ تأمّل لوجهين:

أحدهما: انّ كلّ ما[٢] يعلم ليعمل به، تكون غايته نفس العمل، و غاية [الف - ٢] غايته هيهنا حصول ملكة العدالة للنفس، و هي أمر عدمي؛ و المطلوب فيه أمران: الأوّل: عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوىٰ الشهوية و الغضبية و الوهمية لئـلّا يزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته؛ و الثاني: حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن و قواه لتستعملها على وفق المصلحة في طريق الهداية و اصابة الحقّ؛ فالأوّل لكونه عدمياً لايكون كمالاً للشيء و ان كان نافعاً له؛ و الثاني كمال للـقوّة العـملية لاللقوّة النظرية.

و ثانيها: أنته يلزم على ما ذكره استكمال العالي لأجل السافل خدمةً له، و أن يكون كمال السافل غاية لكمال العالي»[٣]، انتهى.

و فيه نظر من وجوه:

أحدها: انته معلوم قطعاً أنّ مثل هذه العلوم كمال للقوّة النظرية. فالتشكيك فيه ليس بمؤثّر.

ثانيها: انّ ما ذكره من أنّ الثاني كمال للقوّة[٤] العملية لاللقوّة النظرية لايـتمّ بـه

١. م : هذا
٢. ق : - ما
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٢-٣
٤. ص : + أي، النظرية لاستلزام

التقريب، اذ كون الهيئة المذكورة كمالاً للقوّة العملية لاللقوّة النـظرية[1] لايستلزم أن لاتكون العلوم المذكورة كمالاً للقوّة النظرية الّذي هو المدّعى. غاية الأمر أن يكون كمال القوّة النظرية معين لكمال[2] القوّة العملية!

فلو قيل: «أنّه ممّا لايجوز، لأنّه يلزم أن يكون كمال السافل غاية لكمال العالي»، فهو البحث الثاني بعينه، فلايكون حينئذ بحثان[3].

ثالثها: انّ لزوم كون كمال السافل غاية لكمال العالى ممنوع، اذ الكمالان جميعاً راجعان الى النفس، فيكون أحد كماليها غاية لكمالها الآخر، و لامحذور. و كون قوّتها العملية أسفل من قوّتها النّظرية على تقدير التسليم غير قادح في المرام.

سلّمنا أنّه قادح لكنّه نقول: انّ حصول هذه الهيئة الاستعلائية الّتي كمال للقوّة العملية هو أيضاً غايته حصول المعارف الحقّة على ما اعترف به هذا القائل أيضاً و هو كمال للقوّة النظرية، فتكون بالآخرة غاية العلوم المذكورة علوماً أخرى أعلى منها، فغاية ما يلزم أن يكون بعض كمالات القوّة[4] النظرية غاية لبعض آخر منها، و لاحجر فيه، كيف و كثير من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر منها، مع أنّ جميعها كمال للقوّة النظرية!؟ فليكن هيهنا أيضاً كذلك؛ فافهم!

[١١/٤] قوله : أمّا ما هو كمّ مجرّد، ... .

هذا كأنّه اشارة الى اختلاف موضوع فنون الرياضي[5]، فانّ الهندسة و الحساب منها يبحثان عن المقدار و العدد، و الهيئة تبحث عن الأجسام العلوية و السفلية، لكن عن حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية؛ و على التقديرين المبحوث عنه في

---

١. ف، م ، س : العملية لا النّظرية
٢. ص، ك : بكمال
٣. كذا
٤. ك : ـ القوة
٥. كذا

الحقيقة أحوال تعرض لكمّ بما هو كمّ على ما قاله الشيخ.

[١٢/٤] قوله: و لايوجد[١] في حدودها نوع مادّة.

يحتمل أن تكون الاضافة بيانية ـ و المراد: أنّه لاتؤخذ في حدودها المادّة مطلقاً ـ و أن تكون لامية، و يراد أنّه لاتؤخذ فيها المادّة المعيّنة؛ و الأوّل أولى كما لايخفى.

[٢/٥] قوله: الّا اشارة [ب ـ ٢] جرت في كتاب البرهان.

هذه الاشارة في الفصل السابع[٢] من المقالة الثانية من كتاب البرهان، حيث قال فيه: «و لأنّ الموجود و الواحد عامّان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما[٣]، و لأنّه لاموضوع أعمّ منهما، فلايجوز أن يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر. و لأنّ ما ليس مبدءاً لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجميع الموجود المعلول، فلايجوز أن يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية، و لايجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي[٤]، لأنّه يقتضي نسبة الى كلّ موجود و لا هو موضوع العلم الكلّي العامّ، لأنّه[٥] ليس الأمر[٦] كلّيّاً عامّاً، فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم. و لأنّا قد وضعنا أنّ من مبادي العلوم ما ليس بيّناً بنفسه، فيجب أن يبيّن[٧] في علم آخر، إمّا جزئي مثله أو أعمّ منه، فينتهي لامحالة الى أعمّ العلوم، فيجب أن تكون مبادي سائر العلوم تصحّح[٨] من هذا العلم، فلذلك

---

١. في المصدر: يؤخذ
٢. ق، ص، م، س: الثامن
٣. ق: فيها
٤. م: جزئياً
٥. ص: + أي لأنّ الموضوع في لايكون امر كلّيّاً علماً فيجب أن يكون العلم بذلك و الموضوع جزءاً من ذلك العلم لعمومه فافهم.
٦. كذا و في المصدر: امراً
٧. ص، ك: بين
٨. ص، ك: تصح

يكون كأنّ جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة، أنّه مثلاً كقولنا: ان كانت الدائرة موجودة فالمثلّث الفلاني كذا أو المثلّث الفلانى[١] موجود، فاذا صيّر الى الفلسفة الأولى يبيّن[٢] وجود المقدّم، فبرهن أنّ المبدأ كالدائرة موجودة[٣]، فحينئذٍ يتمّ برهان أنّ ما يتلوه موجود فكأن ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطـي»، انتهى[٤].

و فيه مناقشات:

احديها في قوله: «و لايجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئي، لأنّه يقتضي نسبة الى كلّ موجود»، لأنّ اقتضاءه النسبة الى كلّ موجود لايأبى عـن أن يكـون موضوعاً لعلم جزئي منفرد برأسه و هو ظاهر؛ و الأولى أن يعلّل عدم جواز كونه موضوعاً لعلم جزئي بأنّه[٥] محتاج[٦] الى الاثبات، و موضوع العلم لايجـوز أن يثبت فيه.

و ثانيها: في قوله: «فينتهي لامحالة الى أعمّ العلوم» فانّ هذا الانتهاء ممـنوع، اذ يجـوز أن يكون بيان[٧] موضوع علم جزئي في علم جزئي آخر يكون موضوعه بيّناً بنفسه.

و ثالثها: في قوله: «فيجب أن تكون مبادي سائر العلوم تصحّح من هذا العلم، فلذلك يكون كأنّ جميع العلوم يبرهن[٨] على قضايا شرطية».

•و كذا في قوله: «فكأن ليس علم من العلوم الجـزئية مـا يـبرهن[٩] عـلى غـير شرطي»؛ لأنّ غاية ما ذكره أنّ مبادي العلوم الّتي لاتكون بيّنة بنفسها تصحّح من

---

١. ق ، م : ـ المثلث الفلانى
٢. ص ، ك : بين
٣. كذا، في المصدر: مثلاً موجود.
٤. الشفاء، البرهان / ١٦٥ و تعليقة الهيات الشفاء / ٤
٥. ق ، ص ، ك : انه
٦. م : يحتاج
٧. ك : ـ بيان
٨. ق : برهن
٩. ق ، م : برهن

هذا العلم لاجميعها، فلايلزم أن يكون جميع العلوم يبرهن[١] على قضايا شرطية، و هو ظاهر.

[٣/٥] قوله : و ذلك أنّ في سائر العلوم ... .

لمّا قال: «و لم يتبيّن لك من ذلك أنّ الموضوع للعلم الالٓهي ما هو بالحقيقة»، ظهر من سياقه أنّ له موضوعاً و لم يتبيّن بعد، فأراد أن يستدلّ على أنّه لابدّ له من[٢] موضوع، فقال: «و ذلک» أي وجود الموضوع للالٓهي؛ لأنّ في كلّ علم لابدّ من موضوع و مبادٍ و مسائل.

[٦/٦] قوله : إمّا خلقية و إمّا سياسية.

أراد بالسياسة أعمّ من سياسة المنزل [الف ـ ٣] و المدنية.

[٧/٦] قوله : و ليس و لا في شيء منها[٣] بحث[٤] عن اثبات الآله تعالى.

قيل: «فيه نظر؛ لأنّ الطبيعيين يبحثون عن اثبات الالٓه ـ جلّ ذكره ـ من طريق الحركة، و أنّه لابدّ أن تنتهي المحرّكات و المتحرّكات[٥] الى محرّك غير متحرّك، و الى محرّك غير متناهي القوّة دفعاً للدور و التسلسل.

و الجواب: انّ المراد أنّ اثبات الالٓه بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوباً في غير هذا العلم، و انّما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدأ للحركة غير متناهي[٦] قوّة التأثير ليس بجسم و لاجسماني، لأنّه يبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرّك و عن مبدأ حركته الغير المتناهية، فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه، بل وجوده للحركة و

---

١. ق : برهن
٢. ک : عن
٣. ك ، م : منهما
٤. ق ، ص : ـ بحث / في المصدر : يبحث.
٥. ق ، م : المتحركات و المحركات
٦. ق ، م : متناه و هكذا بعض النسخ.

المتحرّك من حيث هو متحرّك؛ فأين هذا المطلوب من ذاك و ان لزم بالعرض من جهة أنّ وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه، و هذا أولى في الاعتذار من الّذي سيذكره الشيخ.

و الحاصل: انّ وجود الواجب في نفسه ليس مطلوباً في شيء من العلوم الّا [في] هذا العلم»[1]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا في السؤال: فلأنّ اثبات أنّ المتحركات لابدّ لها من الانتهاء الى محرّك غير متناهي[2] التأثير ليس من اثبات الآله تعالى في شيء، اذ لابدّ أن يكون معني مأخوذاً في الآله تعالى من وجوب الوجود، أو كونه خالقاً للممكنات كلّها أو ما يشبه ذلك، و ظاهر أنّ شيئاً من ذلك لايثبت في البحث المذكور. و كون ذلك المحرّك منحصراً في الواقع في الآله تعالى غير مجدٍ كما لا يخفى.

و لو قيل: انّ معني وجوب الوجود يثبت بذلك، لأنّ المراد بالحركة الخروج من القوّة الى الفعل مطلقاً و كلّ ممكن متحرّك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود، و لا أقول: انّ عدمه سابق على وجوده البتة حتّى يمنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي أنّه لا يثبت أن كلّ ممكن عدمه سابق[3] على وجوده سبقاً ذاتياً، بل المراد أنّ عدم كون وجوده من ذاته قوّة و موجوديته فعل، فاذا صار الممكن موجوداً فكأنّه خرج من القوّة الى الفعل.

فنقول: غاية ما يثبت في الطبيعيات أنّ حركة السّماء الدائمة بزعمهم لابدّ لها من محرّك غير متناهي القوّة، و أمّا أنّ كلّ متحرّك بهذا المعني الّذي ذكرتم لابدّ له من محرّك و لابدّ أن ينتهي الى المحرّك الّذي لايكون متحركاً بهذا المعني، فهو بعينه الدليل

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ۵.
٢. في اكثر النسخ : متناه
٣. ق ، ص : سابقاً

المشهور الّذي ذكره الإلّهيون لاثبات الواجب تعالى و ليس بحثاً طبيعياً أصلاً من دون ريبة، كيف؟! و ظاهر أنّ هذا المعنى ليس من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة و السكون، بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان.

و أمّا في الجواب: فلأنّ المطلوب في الالّهي أيضاً ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بأن تكون المسألة أنّ الواجب موجود، بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بأن تكون المسألة بعض الموجود واجب مثلاً، على ما سيجيء مفصّلاً، و حينئذ لافرق بين البحث الطبيعي و الالّهي، اذ في كلّ منهما لايكون المطلوب [ب ـ ٣] بالذات اثبات الوجود للواجب، لكن يلزم بالعرض.

و يمكن أن يقال: انّ في الالّهي و ان كان بحسب الظاهر المسألة أنّ الموجود واجب بناءً[1] على أنّ موضوع العلم الموجود و لابدّ أن يكون الأمر كذلك على ما سيظهر مشروحاً، لكن[2] لاشكّ أنّ الغرض الأصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي، لأنّ الغرض الأصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه، و هو ظاهر.

ثمّ لايخفى ما في قوله: «من جهة أنّ وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه»، لأنّ ثبوت الشيء للشيء لايستلزم ثبوت الثابت؛ فالصواب أن يقال انّ كون المتحرّك ذا مبدأ يستلزم وجود المبدأ في نفسه بالضرورة، فتدبّر!

[٨/٦] قوله : و لايجوز أن يكون ذلك.

«ذلك» اشارة الى كون البحث عن اثبات الالّه تعالى في شيء من أقسام الحكمة غير الالّهي. و «كان»[3] تامّة، اسمها: «ذلك».

---

١. م : بنائه ٢. ق : ان

٣. المراد هنا «يكون»

فحاصل الكلام: أنّه ليس في شيء من أقسام الحكمة غير الالّهي البحث عن اثبات الالّه، و ليس بجائز أيضاً أن يكون ذلك. و ما قيل[١] ـ: «انّ ذلك» خبر «يكون»، و اسمه محذوف، أي لايجوز أن يكون المطلوب و المبحوث عنه في سائر العلوم و هو اثبات الالّه ـ فغفلة عمّا ذكرنا من التوجيه الظاهر.

[٩/٦] قوله : لأصول كرّرت عليك.

اللام إمّا صلة للتأمّل و إمّا أنّها للتعليل، و تعلّقها بـ «تعرف». و أمّا ما هذه الأصول؟

فقد قيل: «هي أنّ[٢] المطلوب في كلّ علم اثبات العرض الذاتي لموضوعه[٣]، و أنّ العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، و أنّ موضوع المسألة امّا نفس موضوع العلم أو نوع منه أو عرض ذاتي له أو لنوع منه على وجه حقّق في مقامه، و أنّ مقوّم موضوع العلم بحسب ماهيته أو وجوده[٤] لايجوز أن يكون مطلوباً في ذلك العلم، و أنّ ما هو المبدأ لجميع الموجودات لايصحّ أن يكون النظر فيه لعلم جزئي، و لا أيضاً يصحّ أن يكون بنفسه موضوعاً[٥] لعلم جزئي[٦]، فانّه يقتضي نسبة الى كلّ موجود. فمن تأمّل في هذه الأصول عرف أنّ اثبات الالّه تعالى ليس مطلوباً الاّ في هذا العلم»، انتهى[٧].

و لايخفى أنّ الظاهر أنّ ارتباط المقدّمتين الأوليين بهذا المقام باعتبار أن يقال: انّ اثبات المبدأ تعالى اذا أريد أن يجعل من العوارض المبحوث عنها، فلابدّ أن يرجع الى أنّ الشيء الفلاني مثلاً له مبدأ واجب أو ينتهي الى واجب و نحو ذلك. و

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٥.
٢. ص، ك: ـ هي أنّ
٣. ق، م: لموضوع
٤. ص، ك: موجودة
٥. ص، ك: موضوعاً
٦. ق: ـ يكون بنفسه ... جزئي
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٥

ظاهر أنّ هذا المعني ليس من العوارض الذاتية لموضوعات العلوم المذكورة لعمومه بالنسبة اليها. و هذا ممّا يؤكّد النّظر السّابق الّذي أوردنا على صاحب القيل.

ثمّ انّه اذا لم يجر أن يكون مقوّم موضوع العلم بحسب ماهيته أو وجوده مطلوباً في ذلك العلم، فيشكل الأمر في اثبات الالّه تعالى في الالّهي، لأنّ موضوعه ـ و هو الموجود ـ لاشكّ في تقوّمه بحسب الوجود، أي ما يجري مجراه من كون الواقع ظرفاً لنفسه [الف ـ ٤] اذ لاتفاوت بينهما فيما نحن فيه بالالّه تعالى. و الظاهر أنّ عدم جواز ذلك ممّا لاوجه له[١]، اذ لامحذور اذا كان موضوع علم بديهي التحقّق أن يبحث عن اثبات مبدئه في ذلك العلم، و كذا اذا كان نظري التحقّق، لكن قد أثبت بوجه آخر لامن طريق المبدأ، فيجوز أن يثبت مبداٰه فيه.

و بالجملة الحقّ أنّ بناء أنّ موضوع العلم و مقوّماته بحسب الماهية أو الوجود[٢] لايجوز أن يبحث عنها، في ذلك ليس على أمر عقلي قطعي، بل على استحسانات و متعارفات على ما بيّنا مفصّلاً [في] *تعليقاتنا على شرح الاشارات و المحاكمات*[٣]. و ظاهر أن لامخالفة للاستحسان و التعارف فيما ذكرنا، مع أنّك قد عرفت أنّه لابدّ أن يكون الحال في اثبات الواجب تعالى في الالّهي على هذا المنوال.

و الكلام في قوله: «لأنّه[٤] يقتضي نسبة الى كلّ موجود»، قد مرّ سابقاً. ثمّ لايخفى أن المقدّمتين الأخيرتين لايناسب عدمها من الأصول الّتي أشار اليها الشيخ، بل الظاهر أنّ الأولى منهما هي الفرع الّذي[٥] كلام الشيخ فيه بعينه[٦]، بل الثانية أيضاً عند التأمّل، فتأمّل[٧]! ثمّ الأنسب أن يقال ليس مطلوباً في تلك العلوم لا الّا في هذا العلم، اذ هو المطلوب لا في[٨] هذا، فافهم!

---

١. م : ـ له

٢. ص ، ک : الموجود

٣. المصدر، ورق.

٤. م : لان

٥. كذا، و في العبارة نوع اضطراب

٦. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: يغنيه.

٧. ص ، ك : ـ فتأمل

٨. ق ، م ، س : ـ في

[٦/١٤] قوله : و يكون البحث عنه على وجهين .... .

هذا حشو في البين لامحصّل له أصلاً؛ و ذلك لأنّه انتهى كلامه الى أنّ البحث عن وجود الاله تعالى لايجوز أن يكون الّا[1] في هذا العلم، و حينئذ كان يكفي في المطلوب أن يقول: «و اذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم» الى آخر ما قاله، و لاحاجة الى توسيط ما وسّطه، و لاتتصوّر فيه فائدة زائدة أيضاً، فالصواب اسقاطه من البين.

[٦/١٧] قوله : و سنبيّن لك عن قريب أيضاً .... .

قال غياث الحكماء: «يترائى عليه ايرادان ظاهران:

أوّلها: انّ موضوع هذا العلم الوجود[2] كما سيقرّره، فما لم يعلم كونه موجوداً لم يمكن البحث عنه في ذلك العلم.

و ثانيها: انّ البحث عن وجوده بحث عن كونه داخلاً في موضوع البحث، و مثل ذلك لايكون من مسائل الفنّ».

ثمّ قال: «و بعض المعاصرين أجاب عنها بأنّ البحث عن وجوده انّما هو بحمله على الموجود المطلق بمعني أنّ بعض الموجود واجب.

و أقول: ليس شيء من الايرادين شيء، لا لما أورده من الجواب فانّه غير صواب؛ و الصواب أنّ مسائل العلوم سيّما البرهانية تجب أن تكون كلّية ضرورية كما تقدّم في كتاب البرهان، بل بما قرّرنا و حرّرنا في أركان رياض الرّضوان، فانّا أوضحنا فيها أنّ اثبات الواجب من تقاسيم الوجود و دلائل اثباته تعالى مع ثبوت الممكنات يفيد صحّة تقسيم الوجود الى الواجب و الممكن، فكأنّه قيل: انّ الموجود منقسم الى الواجب و الممكن، و كلّ موجود امّا واجب أو ممكن. و لايخفى أنّ دلائل اثباته تعالى مع ظهور ثبوت الممكنات تفيد صحّة تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن. و بهذا

---

١. ق : ـ الّا / س : و الّا

٢. ق : الموجود و هكذا بعض النسخ

يندفع هذا. و ايراد آخر أقوى ممّا مضى و هو أنّه لايجوز أن يكون [ب ـ ٤] موضوع هذا العلم محمول المسألة»، انتهى[١].

و فيه نظر من وجوه:

أحدها: انّ ما ذكره أنّه[٢] تقرّر في البرهان أنّ مسائل العلوم لابدّ أن تكون كلّية ضرورية فهو خلاف الواقع، بل الشيخ صرّح بأنّ المسألة يمكن أن تكون جزئية؛ نعم لايكون أن تكون شخصية، و الضرورية أيضاً غير ضرورية؛ بل يفهم من كلام الشيخ أنّ المبرهن ينتج الضروري من الضروري و غير الضروري من غير الضروري، ثمّ من العجب ادعاء ذلك في غير العلوم البرهانية أيضاً حيث قال: «مسائل العلوم سيّما البرهانية».

و ثانيها: انّ ما ذكره من أن اثبات الواجب من تقاسيم الموجود، ان أراد أنّه ليس من مسائل العلم، فبطلانه ظاهر. و ان أراد أنّه من المسائل و حاصله تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن بعد ثبوت الممكن لتكون المسألة أنّ الموجود منقسم الى الواجب و الممكن فهذه القضية طبيعية، و هو ينافي ما ذكره من أنّ المسألة لابدّ أن تكون كلّية. و لو قيل حاصله: انّ كلّ موجود إمّا واجب أو ممكن كما يشعر به[٣] سياق كلامه، ففيه أنّ هذا ترديد و ظاهر أنّ من هذا الترديد لايلزم اثبات الواجب، و لاحاجة في اثباته الى دلائل اثبات الواجب، فلابدّ بالآخرة من أن يرجع الأمر الى ما قاله المجيب المذكور.

و ثالثها: أنّه ان سلّمنا صحّة ما ذكره، لكن لا بُعد في ارجاع ما ذكره المجيب الى ما ذكره، لأنّ حاصل التقسيم أيضاً ليس الّا أنّ بعض الموجود[٤] واجب و بعضه ممكن، و المجيب ذكر الجزء الأوّل و اكتفى به عن الثاني، لأنّ الغرض لم يتعلّق به. فلامعنى اذاً

---

١. راجع: *لطائف الاشارات* / ٧ ب.

٢. ق: أن

٣. ص، ك: ـ به

٤. ق: الموجودات

لتخطئته، و القول بأنّ الصواب ما قاله في *رياض الرضوان*.

و رابعها: انّ الايراد الآخر الّذي ذكر أنته أقوي ممّا مضى ليس لعدم الجواز المدّعي فيه وجه بحسب الظاهر، سوى ما ذكر في الايراد الأوّل أو الثاني، فليس على هذا ايراد[1] على‌حدة، فضلاً عن أن يكون أقوي منهما[2]؛ بل الظاهر أنّ الايراد الأوّل و الثاني أيضاً مآلهما واحد عند[3] التأمّل، فتأمّل!

[١٨/٦] قوله : اذ قد[4] تبيّن لك من حال هذا العلم ... .

قال غياث الحكماء: «أنته يتراءى على هذا في بادي النظر ايراد، و هو أنتـه: ان أراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعة و اثبات العوارض الذاتية لها[5] على ما هو المشهور عند الجمهور من معني البحث عن شيء، لم يكن المطلوب لازماً، و اللازم مطلوباً، بل يكون اللازم خلاف المدّعى. و ان أراد بالبحث عنها اثبات وجودها كما يشعر به قوله: «ان البحث عن وجوده» الى آخره، ظهر ما لايناسب؛ لأنّ المحصّل حينئذ أنّ اثبات وجوده لايكون[6] الّا في هذا العلم، لأنته مفارق؛ و قد أثبت في الطبيعي أنته موجود مفارق، و هذا كما تري»[7]، انتهى[8].

و لايخفى أنته لايلزم أن يؤخذ في المقدّمة الأخيرة الوجود حتّى يصير الكلام غير مناسب، بل يكفي [الف ـ ٥] أن يقال: انّ في هذا العلم يبحث عن وجود المفارق و قد لاح في[9] الطبيعي أنّ الآله تعالى مفارق، فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم و على هذا لايكون غير مناسب له. على انّه لو أخذ الوجود أيضاً لما كان فيه محذور،

---

١. اكثر النسخ : ايرادا
٢. ص ، ك : منها
٣. م : عنه
٤. م : او تبين
٥. م : ـ لها
٦. س : لايمكن
٧. *لطائف الاشارات* / ١٠ الف.
٨. *لطائف الاشارات* / ١٠ الف.
٩. ص ، ك : من

لأنّه سيعتذر الشيخ عن وقوع هذا البحث في الطبيعي و أنّه بالعرض، فلايضرّ ما هو المقصود كما لايخفى.

ثمّ قيل في شرح هذا الكلام من الشيخ: «فيه اشارة الى أنّ اثبات المبدأ الأعلى لايجوز أن يكون من مطالب العلم الكلّي؛ لأنّه ليس أمراً عامّاً، فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الأعلى، فكما أنّ علم النفس من حيث انّها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي.

و أمّا النظر فيما يخصّها من حيث هي مفارقة الذات فانّه يتعلق بالعلم الناظر في أحوال المفارقات، كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات من حيث هو مبدأ جزء من العلم الأعلى؛ و أمّا النظر فيما يخصّه من حيث هو هو فانّه يتعلّق بالنظر في العلم الّذي موضوعه المفارقات، و هو العلم الّذي ينظر في الأمور المجرّدة عن المادّة.

و الحاصل انّ الّذي عمومه عموم الموجود و الواحد لايجوز أن يكون العلم بالاشياء الّتي تحته جزءاً من علمه، لأنّها ليست ذاتية له من أحد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان فلا العامّ يؤخذ في حدّ الخاصّ و لابالعكس، بل يجب أن لاتكون العلوم الجزئية أجزاءً منه، و انّما يجب أن يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود و الواحد بما هو واحد. و الفرق حاصل بين كون علم جزءاً لعلم آخر أو كونه تحته، و لأنّ لاموضوع أعمّ منهما فلايجوز أن يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر و لاجزءاً له»[1]، انتهى.

و الظاهر أنّ قوله: «فيجب أن يكون العلم به جزءاً من هذا العلم الأعلى» بالنصب و حاصل الكلام: انّه ليس أمراً عاماً حتّى يجب الى آخره، و لعلّه سقطت كلمة «لا» بعد أن.

ثمّ فيما ذكره نظر، لأنّه يترائى منه أنّ العلم الكلّي علم مغاير للعلم الّذي يبحث فيه

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٥-٦.

عن المفارقات و لعلّ مراده بالعلم الكلّي العلم[۱] الّذي يبحث فيه عن الأمور العامّة و أنّ العلم الّذي يبحث فيه عن المفارقات تحت العلم الكلّي، و أنّ العلم الكلّي موضوعه[۲] الموجود و الواحد و نحوهما، و هذا خلاف ما ذكره الشيخ؛ اذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه أنّ هذا العلم الالٓهي علم واحد، موضوعه الموجود أو الواحد أو نحوهما، و يبحث فيه عن المفارقات و عن الأمور العامّة جميعاً؛ و ليس هيهنا علمان: أحدهما العلم الكلّي، و موضوعه الموجود و نحوه؛ و الآخر: تحته و هو العلم بالمفارقات.

ثمّ لايخفى أنّ ما ذكره من أنّ ما لايكون ذاتياً لشيء بأحد المعنيين المذكورين لايكون العلم به جزءاً من علمه بل تحته و ان كان ذكره الشيخ في البرهان، لكنّه لايستقيم على ظاهره[ب ـ ٥] اذ يلزم أن يخرج كثير من أجزاء العلم الالٓهي عنه، مثل أحوال الواجب تعالى و سائر المفارقات.

و لو قيل: المراد أنّ ما لايكون ذاتياً لشيء بالمعني المذكور لايكون العلم به بخصوصه جزءاً من العلم بذلك الشيء، و هيهنا العلم بالواجب تعالى و بالمفارقات من حيث الوجود جزء من العلم[۳] الالٓهي، اذ على هذا يرجع البحث حقيقةً الى الوجود، حتّى كأنّه قبل الموجود واجب و الموجود عقل الى غير ذلك. نقول لاشكّ أنّ في الالٓهي يبحث كثير من أحوال الواجب تعالى و سائر المفارقات غير الوجود، و ارجاع كلّ ذلك الى الوجود تعسّف و تكلّف، و بالجملة القول بهذه المقدمة ممّا[٤] لا يكاد يصحّ بظاهره، فلعلّ له تأويلاً، فافهم!

---

۱. ف : ـ العلم
۲. ق : + و
۳. م ، ف : علم
٤. ص ، ك : ما

[١٩/٦] قوله : و قد لاح لك في الطبيعيات ... .

لم نعثر في الطبيعيات على ما هو صريح في بيان أنّ الآله غير جسم و لاقوّة جسم[١]، بل هو واحد بريء عن المادّة و عن مخالطة الحركة من كلّ جهة، نعم يوجد في مواضع ذكر الاله تعالى و بعض صفاته العلى ممّا يقرب من هذا. و أقرب المواضع منها ما قاله في فصل تعقّب ما قاله برمانيدس و ماليسوس في أمر مبادي الوجود حيث نقل عنهما انّهما[٢] يقولان انّ الموجود واحد غير متحرّك و ماليسوس يقول: انّه غير متناه و برمانيدس يقول: انّه متناه ثمّ ذكر أنّه: «لانظنّهما يبلغان من السفه و الغباوة هذا المبلغ الّذي يدلّ عليه ظاهر كلامهما [...] فيكون وشيكاً أن تكون اشارتهما الى الموجود هي الى[٣] الموجود الواجب الوجود الّذي هو بالحقيقة موجود كما تعلمه في موضعه و أنّه غير متناه و لامتحرّك و انّه[٤] غير متناهي[٥] القوّة، أو انّه متناه، على معني أنّه غاية ينتهي اليه كلّ شيء»[٦] لكن لايخفى أنّ جعل هذا الكلام من الشيخ اشارة الى ما هناك لايخلو عن بعد؛ فلعلّ كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب و هو أيضاً بعيد، مع أن بعض النسخ هكذا[٧]: «لاح لك في أثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات».

[٣/٧] قوله : و الّذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات.

دفع سؤال نشأ من سابق كلامه حيث قال: انّ البحث عن المفارقات في هذا العلم، و الآله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات. فيتخيّل بين كلاميه تناقض حيث ذكر: انّ البحث عن المفارقات في هذا العلم؛ ثمّ قال: انّه يبحث في الطبيعيات عن أنّ

---

١. ص ، ك : ـ و لاقوّة جسم
٢. ص ، ك : عنها أن
٣. المصدر : ـ الموجود هي الى.
٤. ك : ـ متناه و لامتحرك و انه
٥. اكثر النسخ : متناه
٦. الشفاء، سماع الطبيعي / ٢٦-٢٧
٧. ص ، ك : كذا

الآله مفارق و هو يستلزم أن يبحث عن المفارق[١] الّذي هو الآله تعالى في الطبيعيات، فبطل[٢] أنّ البحث عن المفارقات مختصّ بهذا العلم. فدفعه بأنّ ما لاح في الطبيعيات كان غريباً منها و ليس من مسائلها، بل كان ذكره على سبيل الغرض و للغرض الّذي بيّنه هذا.

و قد قيل: «الأولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مرّ، لأنّه اذا تطرّق اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم تنضبط أجزاء العلوم و أحوالها، فيدخل بعض العلوم في بعض و يختلط. و من ذلك [الف ـ ٦] القبيل أيضاً اثبات كثرة المحرّكات العقلية في علم السماء و العالم من الطبيعي و اثبات النفس المجرّدة للانسان في علم المركبات العنصرية، و الوجه في الجميع ما ذكرناه»[٣]. انتهى.

و ما ذكره ما نقلنا عنه سابقاً و ما ألزمه على الشيخ عن عدم الانضباط و الاختلاط المذكور فلامحصّل له، اذ بعد تقرّر موضوع العلوم و تمايز بعضها عن بعض لايوجب ايراد بعض مسائل علم في علم آخر تقريباً اختلاطاً و عدم انضباط، و لايلزم منه محذور أصلاً، كما لايخفى.

[٨/٧] قوله : للموجودات كلّها أربعتها.

«كلّها» إمّا بالرفع على أن يكون تأكيداً للاسباب، و يؤكّده قوله: «لكنّ النظر في الأسباب كلّها»؛ و إمّا بالجرّ على أنّه تأكيد للموجودات. و «أربعتها» على أيّ وجه بالرفع.

قيل: «الأوّل مجرور و الثاني مرفوع، «و الكلية» نعت لما عدا المضاف من أفراد المضاف اليه كما في قوله تعالى: ﴿خالق كلّ شيء﴾[٤]، ﴿و اللّه على كلّ شيء قدير﴾[٥] و

---

١. ص ، ك : المفارقات
٢. ك : بطل
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.
٤. غافر / ٦٢ و غيره
٥. المائدة / ١٧ و غيرها

قولنا: الأرض تحت جميع العناصر و المحدّد و فوق جميع الأفلاك»[١]، انتهى.

و قد علمت أنّ الأوّل غير منحصر في الجز، و الفرض من قوله: «و الكلية» الى آخره ظاهر، لكن تأديته بهذه العبارة سماجة.

[٨/٧] قوله : الّا واحد منها.

و في بعض النسخ: «لا واحداً منها»، و على التقديرين المراد به الفاعل للكلّ الّذي هو واجب الوجود، حيث أبطل أنّه ليس موضوعاً لهذا العلم، و لايخفى أنّه لايناسب النسختين جميعاً قوله: «أو بما هي كلّ واحد من الأربعة» و قوله: «من جهة أنّ هذا فاعل» أمّا النسخة الأولى فظاهر، و أمّا الثانية فلأنّه اذا أبطل كون ذلك الواحد موضوعاً فلاوجه لادخاله في جملة الأسباب هذا.

و قد قيل: «و في بعض النسخ لاواحد منها»، أي السبب الفاعلي بخصوصه، كما مراد أي «واحد من الأربعة» و المراد: أنّه لااختصاص لواحد من الأسباب القصوى بكونه موضوعاً لهذا العلم دون غيره»، انتهى[٢].

و على هذا الاحتمال الأخير لايكون قول الشيخ الّذي لايمكن القول به اشارة الى ما ذكره من عدم امكان الآلّه تعالى موضوعاً لهذا العلم، بل المراد به[٣] أنّ القول بكون واحد من الأسباب موضوعاً ليس بممكن؛ لأنّه تخصيص بلامخصّص، و لايخفى بعده.ثمّ لايتوهّم أنّ ما ذكرنا من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ هو باقٍ بحاله على هذا أيضاً، كما لايخفى وجهه.

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.

٣. ص ، ك : ـ به

[١٣/٧] قوله: من جهة ما هي الجملة الّتي تجتمع منها.

كلّمه «ما»[١] موصوفة، و «هي» مبتداء و «الجملة» خبره و مرجعه «ما»، و التأنيث باعتبار الخبر. فحاصل الكلام من جهة شيء ذلك الشيء الجملة الّتي تجتمع من تلك الأسباب، و الشيء الكذائي هو مجموع الأسباب من حيث هو مجموع.

[١٨/٧] قوله : مثل الكلّي و الجزئي ... .

فانّها غير مختصة بالأسباب من حيث هي أسباب، بل تعرض المسبّبات أيضاً.

[١/٨] قوله: ثمّ من البيّن الواضح أنّ هذه الأمور ... .

قيل: «هذا هو ثاني الوجوه، على أنّ موضوع هذا العلم ليس هو الأسباب القصوى [ب ـ ٦] و تقريره على وجهين؛ لأنّ المراد بهذه الأمور في كلامه امّا الأسباب القصوى و امّا مثل الكلية و الجزئية و نظائرها.

فعلى الأوّل نقول: انّ موضوع العلم يجب أن يكون مسلّماً في العلم الّذي يبحث عن أحواله الخاصّة، و هذه الأسباب وجوداتها و كونها أسباباً من الأمور الّتي يجب البحث عنها، اذ[٢] ليست ببيّنة و لاهي[٣] من الأعراض الخاصّة لموضوعات سائر العلوم كالأمور الطّبيعية و التعليمية و غيرهما، فيجب أن يبحث عنها في هذا العلم، فكيف يكون موضوعاتها؟

و على الثاني[٤] نقول: من البيّن الواضح أنّ مثل الكلّي و الجزئي و القوّة و الفعل و القديم و الحادث و الواحد و الكثير و غيرها من الأمور الشاملة للأسباب و غيرها هي في أنفسها، و من حيث عمومها و اطلاقها من المطالب الّتي لابدّ من البحث عنها

١. ص، ك : + هو
٢. في المصدر : اذا
٣. ص، ك : ـ هي
٤. ق، ص، ك : الباقي

في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها، ثمّ لاشيء من العلوم ممّا يقع فيه البحث عن هذه الأمور على وجه العموم الاّ هذا العلم، فينكشف أن البحث الواقع عنها في هذا العلم لايجوز أن يكون على وجه اختصاصها بالأسباب الأربعة القاصية، و الاّ لوجب استيناف البحث عنها على وجه العموم أيضاً، فيكون البحث على هذا الوجه لغواً و أجنبيّاً في هذا العلم»، انتهى[١].

و فيه نظر، لأنّ وجهه[٢] الأوّل يرجع الى الوجه الأخير الّذي ذكره الشيخ من قوله: «و أيضاً فانّ العلم» الى آخره.

و وجهه[٣] الثاني يرجع الى الوجه الأوّل الّذي ذكره الشيخ من قوله: «أحدها من جهة أن هذا العلم» الى آخره. و الصواب: انّ هذا ليس وجهاً ثانياً، بل هو من تتمّة الوجه الأوّل، و الغرض دفع سؤال يورد عليه: [١]: إمّا بأنّ البحث عن الكلّي و الجزئي و نحوهما لعلّه لايكون على وجه لايكون مختصّاً بالأسباب القصوى، و لاتكون الأمور المذكورة بهذا الوجه من الأعراض الذاتية لها، بل يكون على وجه تصير الأمور المذكورة بهذا الوجه من الأعراض الذاتية للأسباب القصوى. و دفعه: بأنّا نعلم أنّ البحث عنها ليس على وجه الاختصاص، بل من حيث هي في أنفسها.

[٢]: و إمّا بأنّ البحث عن الأمور المذكورة لعلّه يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد و التبع، فلايلزم أن تكون من الأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

و دفعه: بأنّا نعلم أنّ تلك الأمور لابدّ من البحث عنها و ليس محلّه سوى هذا العلم، فلامجال للقول بكون البحث عنها في هذا العلم استطراداً و تبعاً. و على هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لاوجوها، و الأمر فيه سهل، اذ اطلاق الجمع على ما فوق الواحد ليس بعزيز، سيّما في كتب الحكمة.

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٦.

٢. ق: وجه

٣. ص، ك: وجه

و قد أورد غيات الحكماء في هذا المقام كلمات واهية لايستحقّ الايراد، و من أراد الاطلاع عليها فليراجع اليها، ليشهد[1] بصدق ما قلنا.

[١٣/٨] قوله: و ليس اذا كان قريباً عند العقل ....

قد حكم في *الاشارات* أن الحكم [الف ـ ٧] بأنّ الحادث لابدّ له من سبب بين حيث قال: «تنبيه و اشارة: كلّ شيء لم يكن ثمّ كان، فبيّن في العقل الأوّل أنّ ترجيح[2] أحد طرفي امكانه صار أولى بشيء بسبب؛ و ان كان قد يمكن للعقل أن يذهل عن هذا البيّن و يفزّ[3] الى ضروب أخرىٰ من البيان»[4]، انتهى.

و هذا منافٍ لما ذكره هيهنا حيث قال: «ان هذا الحكم ليس بيّناً»، و لعلّ الصواب ما في الاشارات لقضاء العقل بديهة بذلك. ثمّ على تقدير تسليم أنّه ليس بديهياً لاأدري انّه ما البيان البرهاني لاثبات السببية و المسبّبية بين الأشياء الّتي[5] يدّعي الشيخ أنّه لابدّ منه و انّه في هذا العلم؟ اذ في هذا الكتاب لم يتعرّض له أصلاً، بل لم يزد في مقام بيان أنّ الممكن محتاج الى العلّة على دعوي البداهة على ما ذكرنا، فانّ كان البيان البرهاني هو التمثيل يكتفي الميزان المساويين و نحوه على ما ذكره المحقّق الطوسي في شرحه *للاشارات*.

ففيه أوّلاً: انّ الميزان أيضاً في كفّه الأشياء الأخرى، اذ ليس فيه الّا مشاهدة الحسّ أنّه لايترجّح احدي كفيّته على الأخرى مع التساوي و يترجّح بعد انضمام شيء اليه، و قد حكم بأنّ الحس لايؤدّي الّا الى الموافاة و المصاحبة الاتفاقية، و أمّا السببية و العلاقة الذاتية فلا.

و ثانياً: انّه اذا حكم العقل بديهة في الميزان بالسببية، فقد ظهر أنّ وجود سببية و مسببية في الجملة من البديهيات، فكيف يحكم الشيخ بأنّه ليس بديهيّاً مطلقاً؟ الّا أن

---

١. ق: يشهد

٢. في المصدر: ترجح

٣. في المصدر: يفزع

٤. شرح *الاشارات* ج ٣ / ١٢٠-١٢١

٥. ق، ص: الّذي

يقال مراده: انّ الحكم العامّ بالسببية و المسببية نظري محتاج الى البرهان لاالحكم مطلقاً. لكن هذا مع بعده من العبارة يرد عليه أنّ الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن أن يصير سبباً للحكم الكلّي.

و لو قيل الحكم الجزئي في الميزان ليس بديهياً، بل مشاهدة الميزان و نحوه يكون معدّاً لفيضان الحكم الكلّي، فعلى هذا يرد أنّه ليس حينئذ برهاناً كما ادّعاه الشيخ.

و يمكن ان يكون مراد الشيخ هيهنا من أنّ هذا الحكم أي الحادث له السبب يحتاج الى برهانٍ هو أنّه بمجرّد ملاحظة وجود الحادث لايمكن الحكم بأنّ له سبباً، اذ يجوز في بادي الرأي أن يكون وجوده من ذاته، فلابدّ من تأليف قياس هو أنّ وجوده لو كان من ذاته لكان واجب الوجود، و اذا كان واجب الوجود كان يجب أن يكون موجودا دائماً. فلمّا كان معدوماً وقتاً مّا ظهر أنّه ليس بواجب الوجود و انّه ممكن، و اذا كان ممكناً و لم يكن وجوده من ذاته فتخصيص[1] الوجود و تميّزه عن العدم حينئذ بأمر غير ذاته ضرورةً.

فان قلت: على ما ذكرته يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهياً.

قلت: نعم، لكنّه بعد ثبوت الامكان، و الكلام فيه. و هذا الّذي ذكرنا انّما هو بعد قطع النظر عن شبهة الأولوية الذاتية، اذ القدماء لم يتعرّضوا لها و انّما هي من محدثات المتأخّرين، فافهم!

[١٨/٨] قوله : و اذا كان كذلك فبيّن [ب ـ ٧] أيضاً ... .

ابطال للشقّ الثالث من الاحتمالات الأربعة المذكورة لموضوعية الأسباب القصوى. و «بيّن» بصيغة الماضي المجهول، و توجيه الكلام ظاهر.

---

١. ص ، ك ، س : لتخصص

«و لاأيضاً من جهة ماهي جملة مّا و كلّ» ابطال للشقّ الرابع منها، أي: يكون النظر في مجموع الأسباب من حيث المجموع.

[٢/٩] قوله : لست أقول جملي و كلّي.

أي: المراد كلّ الأسباب، لا السبب الكلّي؛ اذ على هذا يرجع الى الشقّ الثاني الّذي أبطله.

[٢/٩] قوله : فانّ النظر في أجزاء الجملة ....

تعليل لقوله: «و لا أيضاً[١] من جهة ما هي جملة».

[٣/٩] قوله : باعتبار قد علمته.

الحوالة غير معلوم. و قد قيل: «و هو أن لايكون للكلّي اعتبار صفة بحسبها تفتقر ملاحظته الى ملاحظة[٢] الجزئيات، أوّلاً، ككون الكلّي جنساً أو نوعاً؛ فانّ كون الكلّي ـ كالحيوان مثلاً ـ جنساً بالمعنى المنطقي يتوقّف اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق، لامن حيث كونها ذوات جنس، فانّ ذلك المعنى لايمكن تعقّله في الجزئيات الّا مع تعقّل مضائفه في الكلّي و هو كونه جنساً. و انّما المقدّم تعقّله على تعقّل[٣] الكلّي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لاوصفها كما حقّق في مقامه»[٤]. انتهى. و هذا جيّد و[٥] ان كان سبق له ذكر.

---

١. ص ، ك : ـ ايضاً

٢. ك ، س : ـ ملاحظة

٣. ص ، ك : ـ على تعقل

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٧.

٥. ص ، ك ، س : ـ و

[٩/٦] قوله : و أمّا ان كان النظر في الأسباب من جهة ما هي موجودة.

هذا هو الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة، و انّما أخّر ابطاله، لأنّه مع كونه خلفاً يستلزم المطلوب وهو كون الموضوع هو مفهوم الموجود. و قد قيل: «و انّما أخره الشيخ في البيان، لأنّه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفاً، فانّه قد وقع البحث عن الأسباب الأربعة بما هي موجودة في هذا العلم؛ لأنّ كلّ ما يبحث عنه من حيث كونه موجوداً مطلقاً من غير أن يكون نوعاً مخصّصاً[١] الى الاستعداد أو طبيعياً أو تعليمياً، فحري بذلك البحث أن يكون في هذا العلم»[٢]، انتهى.

و لايخفى ما فيه، و الأولى ما ذكرنا؛ فافهم!

[٩/٧] قوله : فيجب اذن أن يكون الموضوع الأوّل هو الموجود بما هو موجود.

اذ ظاهر أنّه[٣] حينئذ يكون خصوصية الأسباب لغواً، و[٤] الموجود بما هو موجود يصلح لأن يكون موضوعاً، فيجب أن يكون الموضوع هو الموجود لا السبب من حيث هو موجود، فلا يرد أنّه اذا كان البحث عن شيء من جهة لايلزم أن يكون الموضوع تلك الجهة، ألا ترى أنّ الطبيعي يبحث عن[٥] الجسم من حيثية الحركة و السكون، و ليس موضوعه الحركة و السكون، و الطبّ ينظر في بدن الانسان من حيث الصحّة و المرض و ليس موضوعه الصحّة و المرض؛ اذ ظاهر أنّ خصوصية الجسم و بدن الانسان ليست ملغاة في البحثين، و لايصلح أيضاً الجهتان للموضوعية

---

١. ق : منخفضاً، لم

* هكذا وجد في النسخة الّتي عندنا و لعلّه غلط. (منه)

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧.

٣. ق : ـ أنّه

٤. س : ـ و

٥. ك : من

برأسهما؛ فتثبّت[1]!

[٩/٩] قوله : و قد[2] بان أيضاً بطلان هذا الظنّ[3]، و هو أنّ هذا العلم ... .

أي: كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو ذات الباري تعالى بان بطلان كو موضوعه الأسباب القصوى. و في بعض النسخ لايوجد لفظة «هو» و على هذا أيـ يمكن أن يكون [الف ـ ٨] المراد ما ذكرنا بأن يكون العطف للتفسير، و أن يكـو المراد أنّه بطلان هذا الظنّ أيضاً، أي: ظنّ أنّ الموضوع الأسباب القصوى من حيـ الوجود؛ و كذا بان بطلان أنّ الموضوع هو الأسباب القصوى بسائر احتمالاته؛ الظاهر هو الأوّل.

[٩/١٠] قوله : بل يجب أن يعلم أنّ هذا كماله و مطلوبه.

أي: كمال العلم الالّهي و مطلوبه الأصلي البحث عن أسباب القصوى.

---

١. ك : فتثبته

٢. في المصدر : فقد

٣. في المصدر : النظر

[٣/١٠] قوله :

[الفصل الثانى]

فصل في تحصيل موضوع هذا العلم

في الفصل الأوّل لم يحصّل موضوع هذا العلم، بل انّما أبطل فيه كون موضوعه ذات الآله تعالى و الأسباب القصوى، و لم يثبت بمجرّد[١] ذلك أنّ موضوعه ما ذا؟ و هذا انّما يظهر في هذا الفصل، فلذا قال هيهنا: «فصل في تحصيل موضوع هذا العلم» و قال سابقاً: «في ابتداء طلب موضوع الفلسفه الأولى».

[٤/١٠] قوله : حتّى يتعيّن لنا الغرض الّذي في هذا العلم.

اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه، فاذا ثبت موضوع العلم ثبت أنّ غرضه البحث عن أيّ شيء.

[٦/١٠] قوله : و لم يكن من جهة ما هو موجود، و لا من جهة ما هو جوهر، و لا من جهة ما هو مؤلّف عن مبدأيه. أعني الهيولى و الصورة ـ لكن[٢] من جهة ما هو موضوع للحركة و السكون.

و ذلك لأنّ الطبيعي موضوعه الجسم من حيث الحركة و السكون، و غرضه

---

١. ق : مجرد

٢. في المصدر : و لكن

البحث عن عوارضه الذاتية الّتي تعرضه من هذه الحيثية. فعلى هذا لايصحّ أن يبحث عنه من الجهات الثلاث المذكورة؛ لأنّ البحث عن وجود الموضوع و مقوّمات وجوده[١] و ماهيته لايكون في العلم. و الجوهر لكونه جنساً عندهم يكون من مقوّمات ماهية الجسم. و أيضاً الجوهرية على تقدير أن لايكون جنساً ليست من العوارض الذاتية للجسم، فلايبحث عنه في العلم الّذي موضوعه الجسم.

و قد قيل في هذا المقام: «انّ الجوهر من مقوّمات ماهية الجسم، و الهيولى و الصورة من مقوّمات وجوده»[٢] و لايظهر لهذا الفرق وجه، اذ الهيولى و الصورة أيضاً من مقوّمات ماهية الجسم؛ لأنّهما جزءان له، و لعلّه نظر الى أنّ الجزء الخارجي لمّا كان مقدّماً في الوجود على الكلّ بخلاف الجزء الذهني؛ فإنّه لايكون متقدّماً عليه على ما هو رأي بعض، فكان الأوّل من مقوّمات الوجود و ان كان من مقوّمات الماهية أيضاً، و الثاني ليس الّا مقوّماً للماهية فقط. فلهذا المعني جعل الجوهر من مقوّمات الماهية، و الهيولى و الصورة من مقوّمات الوجود.

[١٠/٨] قوله : و العلوم الّتي تحت العلم الطبيعي أبعد من ذلك.

أي: من أن يكون البحث فيه من جهة الوجود أو الجوهرية[٣] أو الهيولى أو الصورة؛ لأنّ التخصيص فيها أزيد من التخصيص في الطبيعي.

قيل في[٤] هذا المقام: «علوم الطبيعي بعضها أصول هي فوق، و بعضها فروع هي تحت، و أصولها ثمانية أقسام:

الأوّل: ما تعرف فيه الأحوال العامّة للطبيعيات و يسمّى سمع الكيان.

و الثاني: تعرف فيه أحوال [ب ـ ٨] الأجسام البسيطة، و الحكمة في صنعها و

---

١. س : وجود
٢. : قارن: *تعليقة الهيات الشفاء* / ٧ بعبارة اخرى.
٣. م : الجوهر
٤. ق : فهذا

[لـ] ضدّها و غير ذلك، و يسمّى علم السماء و العالم.

و الثالث: تعرف فيه أحوال الكون و الفساد و التوليد و التولّد، و كيفية[١] اللطف الالّهي في انتفاع الأجسام الأرضية من أشعة السماويات في نشئها و حياتها و استبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحديهما شرقية سريعة، و الأخرى غربية بطيئة؛ و يشتمل عليه كتاب الكون و الفساد.

و الرابع: يبحث فيه عن كائنات الجوّ و المركّبات الناقصة، و يشتمل عليه كتاب الآثار العلوية.

و الخامس: يبحث فيه عن أحوال المركّبات الجمادية، و يشتمل عليه كتاب المعادن.

و السادس: علم النبات.

و السابع: يشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان.

و الثامن: يشتمل على معرفة النفس و قواها المدركة و المحرّكة، و يشتمل عليه كتاب النفس و الحسّ و المحسوس.

و أمّا الأقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية.

[١]: فمنها الطبّ، و يبحث فيه عن أحوال البدن الانساني و أركانه و أمزجته و كيفياته و كمّياته[٢] و أسبابها و علاماتها من حيث استعداده للصحّة و المرض[٣].

[٢]: و منها أحكام النجوم، و الغرض فيه الاستدلال من أوضاع الكواكب و أشكالها و وقوعها في درج البروج على أحوال هذا العلم، و هو علم تخميني.

[٣]: و منها علم الفراسة، و فيه الاستدلال من الخَلق على الخُلق.

[٤]: و منها علم التعبير.

---

١. ق : كون

٢. في المصدر : كمياته من حيث استعداده للصحة و المرض و أسبابها و علاماتها.

٣. ك : للمرض و الصحة

[٥]: و منها علم الطلسمات، و الغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوىٰ بعض الأرضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم.

[٦]: و منها علم النيرنجات، و الغرض فيه تمزيج القوى الّتي في الأجسام الأرضية لصدور فعل غريب.

[٧]: و منها علم الكيميا، و هو معرفة أن يسلب عن[1] بعض المعدنيات خواصّها و افادتها خواصّ غيرها ليتوصّل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب و الفضّة من هذه الأجساد»،[2] انتهى.

[٩/١٠] قوله : و كذلك الخلقيات.

أراد بها الحكمة العملية، تسمية للشيء باسم جزئه. و الغرض أن الخلقيات أيضاً لايبحث فيها عن موضوعها الّذي هو النفس أو الأفعال و الأعمال من حيث الوجود و الجوهرية أو العرضية أو نحوها من الأمور [الف ـ ٩] الّتي تبعد من المحسوسات. و قد قيل: «أي و كذلك العلوم السياسية و الخلقية في أنّ موضوعها ليس الموجود بما هو موجود، بل شيء آخر تحته، و أنّ موضوعها يثبت في علم آخر هو فوقها»،[3] انتهى.

و أنت خبير بأنّ نفي كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس لغرض في المقام، و الأولى ما ذكرناه[4].

١. ق، ص، س: من

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧-٨. ص، ك، س: الأجسام.

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٨.

٤. ق: ذكرنا

[١٠/١٠] قوله : و أمّا العلم الرياضي فقد كان موضوعه إمّا مقداراً مجرّداً ....

قيل: «قد علمت أنّ أصول العلم الرياضي أربعة، و انقسامه الى الأربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها، و الشيخ أشار اليها جميعاً بقوله: «إمّا مقداراً مجرّداً في الذهن عن المادّة» اشارة الى موضوع الهندسة. و قوله[١]: «و إمّا مقداراً ماخوذاً في الذهن مع المادّة» اشارة الى موضوع الهيئة. و قوله[٢]: «إمّا عدداً مجرداً عن المادّة» اشارة الى موضوع الحساب. و قوله[٣]: «و إمّا عدداً في مادّة». اشارة الى موضوع الموسيقي»، انتهى[٤].

و قد يخدش هذا بأنّ الشيخ سيذكر بعد ذلك أن الحساب يبحث عن العدد المأخوذ مع المادّة، و لعلّ ما ذكره هيهنا بناءً على الظاهر و ما سيذكره بناءً على تدقيق النظر، فلا منافاة. و قد أطنب غياث الحكماء في هذا المقام بما[٥] لاكثير جدوي فيه[٦] و الاقتصار على القدر الّذي أوردنا أولى.

[١٢/١٠] قوله: و لم يكن أيضاً ذلك[٧] البحث متجّها ... .

لِما ذكرنا في العلم الطبيعي بعينه.

[١٥/١٠] قوله : و العلوم الّتي تحت الرياضيات ... .

قيل: «الأقسام الفرعية للعلوم الرياضيات[٨] كثيرة؛ فمن فروع الحساب: علم الجمع و التفريق و علم الجبر و المقابلة. و من فروع الهندسة: علم المساحة و علم

---

١. ص : + و
٢. ص : + و
٣. ص : + و
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٨
٥. ق : ممّا
٦. قارن: لطائف الاشارات / ٩ ـ الف.
٧. ق ، ص ، ك : هذا
٨. كذا. في المصدر : الرياضية.

الحيل المحرّكة و علم جرّ الأثقال و علم الأوزان و الموازين و علم المناظر و علم المرايا و علم نقل المياه. و من فروع الهيئة: علم التقاويم. و من فروع الموسيقي: اتخاذ الآلات العجيبة لحصول النغمات المبهّجة[1] للنفس المهيّجة لقواها و دواعيها، كالأرغنون و ما يشبهه»،[2] انتهى.

[١٠/١٨] **قوله : من جهة كيفية.**

متعلّق بـ «المعاني المعقولة الثانية».

[١/١١] **قوله : و لها الوجود العقلي الّذي لايتعلّق بمادّة أصلاً، أو يتعلّق بمادّة غير جسمانية.**

الكلام يحتمل التقسيم و الترديد. أمّا الأوّل: فبأن يكون المراد أنّ المعقولات الثانية وجودها العقلي [١]: إمّا لايتعلّق بمادّة أصلاً ـ و هو باعتبار وجودها في المعقول؛ اذ العقل لاتطلق عليه المادّة أصلاً ـ [٢]: و إمّا يتعلّق بمادّة غير جسمانية، و هو باعتبار وجودها في النفوس؛ لأنّ النفس قد تطلق عليها المادّة باعتبار أن يراد بها ما فيه قوّة شيء، و في النفس قوّة العلوم، فتكون مادّة بالنسبة اليها.

و أمّا الثاني: فبأن يكون المراد وجودها في النفس فقط.

و الترديد باعتبار اطلاق المادّة على النفس و عدمه على الاصطلاحين، فعلى الثاني لايكون وجود المعقولات في مادّة أصلاً، و على الأوّل يكون في مادّة لكن لا في مادّة جسمانية.

---

١. ق، ص : المبتهجة

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨.

[٣/١١] قوله : ثمّ البحث عن حال الجوهر بما [ب ـ ٩] هو موجود ....

هذه مقدمة أخرى للدليل. و حاصل الدليل: انّ هيهنا أبحاثاً لاتكون في العلم الطبيعي و الخلقي و التعليمي و المنطق، و هو المقدمة الّتي ذكرها من أوّل الفصل الى هنا، و هذه أبحاث ممّا لابدّ منها. و اذا لم تكن في العلوم المذكورة فلابدّ أن يكون لها علم آخر، و هذا هو الّذي ذكره من قوله: «ثمّ البحث» الى قوله: «و لايجوز أن يوضع لها» الى آخره. و اذا كان[1] هذه الأبحاث في[2] علم آخر فلابدّ أن تكون جهة جامعة لهذه الأبحاث، و الّا لم يتصوّر جمعها في علم؛ و احتمال أن يجعل كلّ منها علماً على‌حدة ظاهر البطلان، و الجهة الجامعة ليست الّا الوجود. فثبت أنّ هذا العلم موضوعه الوجود، و هذا ما ذكره بقوله: «و لايجوز» الى قوله: «و كذلك قد يوجد أيضاً»، الى آخره.

و قد قيل: «و لايبعد أن يكون هذا شروعاً في منهج آخر في تحقيق موضوع الفلسفه الأولى و اثبات انيّتها[4] في ما بين العلوم، و المنهج الّذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات سائر العلوم الحكمية، و هي الطبيعيات و الخلقيات و الرياضيات و المنطقيات. و أنّ موضوعاتها جميعاً انّما يثبت في علم آخر هو فوقها، و يتمّ بأدنى عناية لظهور أنّ وجود تلك الموضوعات الكلية لابدّ أن يكون مطالب في علم هو فوق سائر العلوم. و أمّا هذا المنهج فمن جهة أنّ هيهنا أموراً لابدّ من اثبات وجودها و ماهيّتها، و لايقع بيان وجودها و ماهيتها الّا في علم آخر هو غير تلك العلوم الجزئية، و هو علم لابدّ أن يكون موضوعه أعمّ الأشياء، و ما ذلك الّا العلم الالّهي الّذي موضوعه الموجود المطلق بما هو موجود مطلق»، انتهى[5].

و لايخفى ما فيه، لأنّ الأمور الّتي ذكر انّه لابدّ من اثبات وجودها و ماهيتها، و

---

١. كذا
٢. ص، ك : ـ في
٤. كذا. و الصحيح وفق تعليقة [٧/٧] : أيْنيّه
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٨.

قد ذكرها الشيخ في هذا المقام ليس الّا موضوعات سائر العلوم الحكمية سوى الجوهر الّذي كأنّه أورده استطراداً، و على هذا لايستقيم جعل هذا وجهاً آخر غير الوجه السابق.

و أيضاً العناية الّتي ذكرها ليست تامّة، اذ لايلزم من عدم امكان اثبات موضوع كلّ علم[١] من هذه العلوم فيه نفسه أن يكون في علم أعلى، بل يجوز أن يكون في علم آخر منها، فلابدّ من التمسّك بما ذكره الشيخ آخراً من أنّ هذه الأبحاث ليس ممّا يتعلّق بالمادة، فلايمكن أن يكون في هذه العلوم، فالصواب ما ذكرناه[٢].

[٣/١١] قوله : و عن الجسم بما هو جوهر

كان الظاهر على أسلوب كلامه سابقاً و لاحقاً أن يقال: «و عن الجسم بما هو موجود و جوهر»، و كأنّه تركه سهواً أو اعتماداً على المقايسة.

[٥/١١] قوله : و عن الأمور الصورية .... .

و في بعض النسخ: «و عن الأمور التصوّرية» و هذا أظهر. و على التقديرين اشارة الى موضوع علم المنطق بقرينة سياق الكلام حيث ذكر في أوّل الفصل حال الطبيعي ثمّ التعليمي ثمّ المنطق، و هيهنا أعاد عليها و ذكر الطبيعي و التعليمي، فالظاهر أنّ هذا هو المنطق.

و أيضاً اعادة [الف - ١٠] العبارة الّتي ذكر في موضوع المنطق أنّه إمّا أن لايتعلّق بمادّة أصلاً أو يتعلّق بمادّة غير جسمانية، هيهنا قرينة جلية على أنّ المراد هيهنا أيضاً موضوع المنطق. و من له أدنى دربة بأساليب الكلام لايشكّ[٣] في أنّ المراد موضوع

---

١. س : ـ علم ٢. ك ، س : ذكرنا

٣. ق ، ك : لاشك

المنطق ليس الّا.

و على هذا فالتعبير عنه «بالصورية» على ما في النسخه الأولى [١]: إمّا باعتبار أنّ العلم صورة المعلوم و الموضوع و ان كان هو المعلوم، لكن كأنّته نظر الى اتحاد العلم و المعلوم، أو انّه لما تعرّض لوجوده العقلي من أنّته إمّا لا في مادّة أو في مادّة، فقد عبّر عنه أيضاً باعتبار وجوده العقلي. [٢]: و إمّا باعتبار أنّته صورة للنفس بحمل الصورة على ما يشمل الأعراض أيضاً.

و أمّا التعبير عنه «بالتصوّرية» على ما في النسخة الأخرى فالأمر فيها بحمل التصوّر على ما يرادف العلم يشتمل القضية و القياس و نحوهما من الأمور التصديقية. و على تقدير حمله على ما يقابل التصديق أيضاً نقول: انّ موضوع المنطق مفهوم القضية و القياس[١] لاذاتها و هو مفهوم تصوّري هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «اعلم أن الصورة بمعني الّذي هو أمر بالفعل يصحّ أن يعقل هي قسمان، قسم: يفتقر قوام وجوده الخارجي الى مادّة جسمانية؛ و قسم لايفتقر الى مادّة جسمانية[٢]. و هذا القسم أيضاً قسمان: قسم يفتقر في قوام وجوده العقلي الى مادّة عقلية ـ كالعلوم التصوّرية و التصديقية للانسان، فانّها صور زائدة على ذات النفس و النفس موضوعها و هي مادّة غير جسمانية ـ و قسم لايفتقر أصلاً الى مادّة، لاعقلية و لاغيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق، و هي الصورة المحضة[٣] المطلقة»،[٤] انتهى.

و قد ظهر بما ذكرنا بعد هذا التوجيه جدّاً، بل عدم احتماله مطلقاً.

---

١. ك ، س : + و نحوهما من الامور التصديقية

٢. م : ـ و قسم لايفتقر .... جسمانية / مخ : + و قسم لايفتقر في قوام وجوده الخارجي الى مادّة جسمانية.

٣. ص ، ك : المختصة

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٨.

[٦/١١] قوله : و انّها كيف تكون.

الظاهر انّه من قبيل أعجبني زيد و علمه.

[٧/١١] قوله : و ليس يجوز أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات ... .

فان قلت: لمّا ثبت في أوّل الفصل أنّ هذه الأبحاث ليست في سائر أقسام الحكمة فما الحاجة الى هذا الكلام الّذي ذكره الشيخ هيهنا.

قلت في الجواب وجوه:

أحدها: أن يقال انّ ما ذكره أوّل الفصل مجرّد أنّ سائر العلوم لايبحث عن هذه الأبحاث، لا أنّه لايصحّ عن أن يبحث عنها بناءً على ما ذكرناه[١] من الوجه سابقاً. و ما ذكره هيهنا دليل على أنّه لايصحّ عن[٢] أن يبحث عنها في سائر العلوم.

و ثانيها: انّه دليل آخر على أنّه لايصحّ أن تكون هذه الأبحاث من العلوم المذكورة، اذ بناء الأوّل على أنّ البحث عن وجود الموضوع و مقوّماته لايصحّ أن يكون في العلم. و بناء هذا الدليل على أنّ البحث في هذه الأبحاث ليس عن المحسوسات و ما يتعلّق بها، و لابدّ أن يكون في العلوم المذكورة البحث عنها، فلايصحّ أن تكون تلك الأبحاث من هذه العلوم.

و ثالثها: انّ غاية ما ثبت من الدليل السابق [ب ـ ١٠] أنّ البحث عن وجود الجسم و مقوّماته لايجوز أن يكون في خصوص الطبيعي، و كذا البحث عن وجود المقدار و مقوّماته في خصوص التعليمي و على هذا القياس، و هذا غيرمجدٍ في المرام؛ اذ لعلّه يكون البحث الأوّل في التعليمي و الثاني في الطبيعي، فأراد الشيخ أن يبطل وقوع كلّ من تلك الأبحاث في كلّ من تلك العلوم.

و لايخفى أنّه على الوجهين الأخيرين لابدّ في تتميم الكلام من انضمام القول بأنّ

---

١. ق، ص، س: ذكرنا ٢. س: ـ عن

الشيخ لم ينف كون تلك الأبحاث من الخلق و المنطق بناءً على ظهور بطلانه و بُعده عن العقل.

[١٠/١١] قوله : أمّا الجوهر فبيّن أنّ وجوده ... .

كان الظاهر أن يذكر الجسم أيضاً و يبيّن أنّ البحث عن وجوده و جوهريته ليس بحثاً يتعلّق بالمحسوسات، بل المقصود الأصلي بيان ذلك لابيان حال الجوهر، لأنّه قد وقع استطراداً في الكلام كما يظهر بعد التأمّل في سياقه على ما أشرنا اليه سابقاً. فلعلّ الشيخ لايبالي بمثل هذه الأمور بعد ظهور المقصود. اذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم بالمقايسة أيضاً. لكن أنت خبير بأنّه لايناسب طريق التعليم و الارشاد، و ينافي الاشفاق بالمتعلّمين و الحدب[1] عليهم؛ لأنّ مثل هذه المسامحات كثيراً مّا يشوش أذهان المبتدئين و تلبّس[2] الأمر عليهم، و اللائق بالمعلّم المرشد الاحتراز عنه[3] جدّاً.

[١٤/١١] قوله : و يعني به البعد المقوّم للجسم الطبيعي.

أي الصورة الجسمية.

[١٥/١١] قوله : تقال على الخطّ و السطح و الجسم المحدود.

كأنّه أراد بالمحدود ما يقبل التقدير سواء كان تقديراً محدوداً، أو غير محدود على ما يظهر من كلامه في المنطق.

١. الحدب : التعطّف

٢. ق : يلبس

٣. ص : + مجرداً

[١٦/١١] قوله : و قد عرفت الفرق بينهما[١].

في الفصل الرابع من[٢] المقالة الثالثة من الفنّ الثاني من[٣] المنطق[٤].

[١٧/١١] قوله : و لكنّ المقدار بالمعني الأوّل ... .

الظاهر أنّ البحث هيهنا عن المقدار بهذا المعني ليس مقصوداً بالذات، اذ البحث كان عن موضوعات سائر أقسام لحكمة لكنّه تعرّض له استطراداً.

[٨/١٢] قوله : فأمّا النظر في أنّ وجوده أيّ أنحاء الوجود ... .

يظهر من هذا الكلام عن[٥] الشيخ أنّ في البحث عن المحسوسات لايكفى كون الموضوع من المحسوسات، بل لابدّ أن يكون المحمول أيضاً منها، و لايخلو عن اشكال.
و الحقّ أن يقال: مراده أنّه يعتبر في البحث عمّا يتعلّق بالمادّة أن تكون العوارض الّتي يثبت[٦] له عروضها ـ من حيث تعلّق المادّة و عروض الوجود و نحوه ـ للأمور المتعلّقة بالمادّة ليس من حيث تعلّقها بالمادّة.

[٩/١٢] قوله : فليس هو بحثاً أيضاً عن معني متعلّق بالمادة.

أي كما أنّ البحث عن المقدار بالمعني الأوّل ليس بحثاً عن معني يتعلّق بالمادّة[٧] كذلك البحث عن المقدار بالمعني الثاني من جهة الوجود، و أنّ وجوده ـ أي انحاء الوجود أقسامه ـ ليس بحثاً عن معني يتعلّق بالمادّة من حيث تعلّقه بالمادّة كما بيّنا، و ان كان البحث عنه من جهة عوارضه الأخرى بحثاً عمّا يتعلّق بالمادّة و كان

---

١. م : بينها
٢. س : في
٣. ق : في
٤. الشفاء، المقولات / ١١٣.
٥. س : من
٦. س : ثبت
٧. ك : ـ المادة

علماً تعليمياً.

[١٢/١٠] قوله: فأمّا موضوع المنطق من جهة ذاته ....

قد بيّن أنّ موضوع الطبيعي و التعليمي ليس البحث عنهما من جهة الوجود بحثاً من المحسوسات و ما يتعلّق بها ـ أي يستفيد الوجود منها ـ بأن ذكر أنّ موضوع بعض[1] التعليميات[2] [الف ـ ١١] كالعدد لايتعلّق ذاته بالمادّة، و موضوع بعضها كالمقدار ـ و ان تعلّق ذاته بها ـ لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلّق بالمادّة، و قد استنبط ممّا ذكره في حال الجوهر و في حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الّذي هو موضوع الطبيعي، اذ ظهر منه أنّ البحث عن جوهريته و وجوده ليس بحثاً عمّا يتعلّق بالمادّة من حيث أنّه يتعلّق بها ـ و ان كان ذاته متعلّقاً بها ـ و قد بقي مما ادّعاه سابقاً في أوّل الفصل موضوع الخلقي و المنطق؛ فذكر هيهنا حال موضوع المنطق أيضاً بأنّه من حيث الذات خارج عن المحسوسات، و لاحاجة فيه الى أن يقال انّ جهة البحث عن وجوده ليس من حيثية التعلّق بالمادّة، و لم يتعرّض لموضوع الخلقي و حاله اعتماداً على ظهوره بالمقايسة.

و هيهنا قد تمّت المقدمة الّتي ادّعاها من أنّ البحث عن أحوال موضوعات سائر أقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن أن يكون في غير القسم الالٓهي من الحكمة بضميمة ما ذكرنا سابقاً من أنّ كونه من الخلقي و المنطق ظاهر البطلان هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «الأولى تقديم هذا الكلام على قوله: ثمّ البحث عن الجوهر الى آخره، ليكون داخلاً في الوجه الأوّل الّذي مبناه على أنّ موضوعات سائر العلوم أنّما يبحث عن انيّتها و ماهيّتها في علم آخر[3] ـ هو العلم الأعلى ـ و كأنّ الشيخ

---

١. ق: ـ بعض

٢. ق: التعليمي

٣. س: ـ ٥٠٠

أراد به[١] بيان وجه آخر على اثبات الفلسفه الأولى و تحقيق موضوعها، و الغرض أنّ موضوعات المنطق ـ و هي العقولات الثانية ـ من جهة الأشياء الّتي يقع البحث عن وجودها و أنّ وجودها ليس الّا في العقل، و لايجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق؛ لأنّ البحث عن وجود الموضوع لعلم لايقع في ذلك العلم ـ كما مرّ مراراً ـ و لا في علم موضوعه المحسوسات ـ كالطبيعي و الرياضي ـ لأنّها غير محسوسة، فالبحث عنها أيضاً لابدّ أن يقع في علم غير هذه العلوم النظرية، و ليس الّا العلم الأعلى»،[٢] انتهى.

و فيه نظر :

أمّا أوّلاً : فلما عرفت أنّ جعل كلام الشيخ منهجين ليس على نهج الصواب، بل هو منهج[٣] واحد.

و أمّا ثانياً: فلأنّه سواء كان كلام الشيخ منهجين أو منهجاً واحداً لايستقيم ما ذكره من أنّ الشيخ أراد بيان وجه آخر. أمّا على تقدير كونه منهجين، فلأنّ موضوع المنطق كان داخلاً في المنهج الأوّل حيث قال: «و العلم المنطقي كما علمت»، الى آخره، فهذا الوجه الآخر الّذي ذكره يكون بعينه المنهج الأوّل.

و لعلّ مراده أنّ المنهج الأوّل كان تتميمه بالعناية الّتي ذكرها، و هذا الوجه بأنّ[٤] موضوع المنطق ليس ممّا يتعلّق بالمحسوسات، فظهر الفرق.

لكن لايخفى أنّ مثل هذا الوجه الّذي أورده في موضوع المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الأخرى بأن يقال: جهة البحث عنها[٥] من حيث الوجود، و أنّه أيّ نحو من أنحائه ليس من جهة التعلّق، فلاوجه لافراد موضوع المنطق من بينها[٦] و جعله دليلاً على‌حدة، الّا أن يقال: وجه الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات غير

---

١. س : ـ به
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٩ ـ ١٠.
٣. م ، س : + الصواب
٤. ق : أنّ
٥. س : عنهما
٦. س : بينهما

متعلّق [ب ـ ١١] بالمادّة بخلاف الموضوعات الأخرى.

و يرد أيضاً أنّ هذا الوجه الآخر هو المنهج الثاني بعينه فما وجه إفراد موضوع المنطق في[1] الأمور الّتي ذكرها أوّلاً؟ فكان الصواب أنّ يضمّه أيضاً مع هذه الأمور[2].

و لايمكن أن يقال وجه الافراد أنّ ذاته ليس متعلّقاً بالمحسوسات بخلاف تلك الأمور، لأنّ جهة البحث عنها ليست ممّا يتعلّق بالمادة؛ لأنّ العدد أيضاً من تلك الأمور و ليس ذاته متعلّقاً بالمادّة، الّا أن يقال بينه و بين موضوع المنطق فرق[3]؛ لأنّه قد يتعلّق بالمادّة و هو لايتعلّق أصلاً. و أمّا على تقدير كونه منهجاً واحداً فظاهر. لايحتاج الى بيان؛ فافهم!

[١٢/١١] قوله : يتعاطي ما لايتعلّق قوامه بالمحسوسات.

أي يتناوله[4]، أو يخوض فيه.

[١٢/١٤] قوله : معني محقّق الاّ حقيقة معني الوجود.

كأنّه أراد بالمعني المحقّق: المعني الّتي كان تصويره و ثبوته معلوماً محقّقاً بالبديهة حتّى يصلح أن يكون موضوعاً لهذا العلم، كما سيشير اليه أيضاً.

و قد قيل: «و انّما قيّد المعني العامّ بالمحقّق ليخرج المفهومات العامّة الاعتبارية و السلبية، كالشيء و الممكن العامّ و اللاممتنع و اللامعدوم؛ فانّ البحث عن أحوال تلك الأمور ليس من الحكمة الباحثة عن أحوال أعيان الموجودات في شيء»،[5] انتهى.

و لايخفي ما فيه، لأنّه لافرق بين الموجود و ما ذكره من الأمور، اذ الجميع بحسب المفهوم اعتباري و بحسب الذات موجود؛ و كأنّه بناءً على قواعده و أصوله

---

١. س : من
٢. ص : + ايضاً
٣. م : الا ان يقال فرق ... المنطق. و هكذا بعض النسخ.
٤. ق : تناوله
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠

الّتي لايحضرنا الآن.

[١٢/١٥] قوله : و كذلك قد يوجد أيضاً[1] أمور يجب أن تتحدّد و تتحقّق في النفس.

أي يجب أن يتعيّن و يتصوّر في الذهن. و الحاصل: أنّه يجب أن يعلم تصوّراً أو[2] تصديقاً، لأنّها [من] أمور ضرورية يحتاج اليها في العلوم.

و هذا دليل آخر على أنّ موضوع هذا العلم «الموجود» قريب من المنهج السابق؛ و الفرق بينهما ليس الّا بأنّ في المنهج السابق أخذ موضوعات سائر أقسام الحكمة و بيّن أن البحث عن وجودها و كيفيته و نحوه ممّا لابدّ أن يقع، و ليس موضعه الاّ هذا العلم و ليس ممّا[3] يعمّها الّا الموجود، و هيهنا أخذ أموراً أخرى غير الموضوعات، و أجرى الدليل فيها على النحو السابق.

و هذا دليل آخر على ما ذكرنا من أنّ ما ذكره الشيخ سابقاً دليل واحد مختصّ بالموضوعات المذكورة، اذ لو لم يكن كذلك لما كان لإفراد هذه الأمور الّتي ذكرها هيهنا عمّا ذكره في المنهج الثاني ـ على زعم من جعله منهجين ـ وجه معتدّ به هذا.

و قد قيل في شرح هذا الكلام: «هذا وجه آخر في تحصيل موضوع الفلسفة الأولى. و الفرق بين هذا الوجه و الوجوه السابقة: أنّ المبحوث عنه المذكور فيها كان من جملة أمور موجودة بالاستقرار سواء كان وجودها وجود الجواهر أو وجود الأعراض، و سواء كان العرض عرضاً خارجياً أو عرضاً ذهنياً. و أمّا المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة أمور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه، لكن النفس تحدّدها [الف ـ ١٢] و تحقّقها بأن تنتزعها عن الموجودات. و الفرق بينها

---

١. ل: ـ ايضاً ٢. ق: و

٣. ق: لاشيء

و بـين سـائر الأعـراض أنّ وجـودات سـائر الأعـراض في أنـفسها وجـوداتهـا لموضوعاتها، و أمّا هـذه الأمـور فـوجوداتهـا في نـفسها هـي بـعينها وجـودات موضوعاتها. و الفرق بينها و بين الوجود: انّ الوجود نفسه وجود الموجود و[1] كلّ من هذا الأمور وجوده وجود الموضوع، لا أنّ نفسه وجود الموضوع؛ لأنّ لها مـاهيات غير الوجود بخلاف الوجود، اذ لاماهية له»[2]، انتهى.

و فيه نظر، لأنّ الفرق الّذي ذكره لايتمّ فيما بين هذه الأمور الّتي أورده الشـيخ هيهنا و بين موضوعات المنطق الّتي أوردها في الوجه السابق، لأنّ موضوعات المنطق أيضاً أمور انتزاعية اعتبارية.

[١٦/١٢] قوله : و هي مشتركة في العلوم.

قيل: «أي يقع استعمالها في كلّ واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال أعمّ من أن يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم أو من المقاصد فيه؛ أو لا هذا و لاذاك، بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض المقاصد. و الغرض أنّ هذه الأمور ليست ممّا يستغني عن معرفتها و بيان وجودها حتّى لايجب البحث عنها في شيء من العلوم الجزئية، بل يجب البحث عن وجودها و حدودها. ثمّ لايتكفّل شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها من الحيثية المذكورة، بل بأحد الوجهين الآخرين، اذ لو بحث عنها من حيث وجودها و حدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي[3] من العوارض المختصّة بموضوع ذلك العلم، لأنّ محمولات مسائل كلّ عـلم يجب أن تكون من خواصّ موضوعه، لكن ليس شيء من موضوعات العـلوم الجـزئية ممّـا يختصّ به شيء من هذه الأمور، فلابدّ أن يكون موضوعها[4] من تلك الجهة أمراً عامّاً.

---

١. ق : ـ و
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠.
٣. ق : شيء
٤. ك : موضوعاً

و العلم المتكفّل باثبات وجودها و تحقيق ماهيتها أعمّ العلوم و أعلاها».[١] انتهى.

و مراده «بأحد الوجهين الآخرين» الظاهر أنّه ما ذكره الشيخ بقوله: «فبعضه يستعملها استعمالاً فقط، و بعضها انّما يأخذ حدودها» و على هذا ينافي ما ذكر سابقاً و لاحقاً، فلعلّ مراده بالبحث عن الحدود غير أخذ الحدّ. و[٢] الّذي ذكره الشيخ بأن يكون مراد الشيخ التحديد المتعارف و مراده ـ رحمه اللّه ـ بيان تركّبها من الأجزاء و تحقيق ماهيتها بالبرهان، فصار الحاصل أنّ في بعض العلوم تعرّف هذه الأمور، لكن لايثبت بالبرهان أنّ أجزائها كذا و كذا، فافهم!

[٤/١٣] قوله : و ليست من الأمور الّتي يكون وجوده الاّ وجود الصفات للذوات.

أي: ليست من الأمور الّتي لاتكون صفات، بل لاذوات؛ اذ الأمور الّتي يكون وجودها غير وجود الصفة للذات لاتكون صفات، اذ لو كانت صفات كان وجوده وجود الصفات للذوات؛ و كان الغرض من هذا الكلام سوى جعله تمهيداً لما ذكره بعده من أنّها ليست أيضاً من الصفات الّتي تكون لكلّ شيء ـ دفع [ب ـ ١٢] من يتوهّم أنّ تلك الأمور لعلّها لاتكون صفات و عوارض حتّى يجب أن يبحث عن عروضها لشيء، بل ذوات؛ و حينئذ لو فرض أنّ لها أحوالاً و عوارض تحتاج الى البحث عنها فينبغي أن تجعل تلك الأمور موضوعات العلوم، لا أن يبحث عنها في هذا العلم الأعلى.

و هذا التوهّم و ان كان ظاهر الدفع بأنّه و ان فرض أنّ هذه الأمور ليست صفات بل ذوات لكنّ البحث عن اثبات وجودها و أنّه من أيّ نحو من أنحاء الوجود و أقسامه، لايمكن أن تكون في سائر العلوم الحكمية، و لا أيضاً يمكن أن تقع

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠.

٢. س: ـ و

في علوم فرض أنّ تلك الأمور موضوعاتها؛ اذ لايمكن أن يبحث عن وجود موضوع علم[1] و كيفيته في ذلك العلم، فلابدّ أن يقع في علم آخر. و لايصلح لذلك سوى هذا العلم بكفالة موضوعية الموجود. لكن الشيخ تنزّل[2] عن هذا و ذكر أنّها ليست من الذوات بل من الصفات و العوارض هذا.

و قد قيل: «الغرض من هذا الكلام و ما بعده هو التوضيح و التأكيد و دفع التوهّمات المضادّة للحقّ، أي ليست ممّا لاوجود لها الّا وجود الصفات الذاتية[3] للذوات[4] المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتّى لايفتقر الى استيناف بحث عنها و عن أحوالها؛ لأنّ البحث عنها و عن أحوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات و عن أحوالها؛ لأنّك قد علمت أنّها من جملة الأعراض و الصفات، لأنّها غير مستقلّة الوجود. و منشأ هذا الوهم هو كونها من الأمور الانتزاعية الّتي ليست لها وجود خارجي متميّز عن وجود الموضوعات و الذوات، فيتوهّم[5] أنّها عين تلك الذوات، و قد مرّ الفرق بينها و بين سائر الأعراض بأنّ وجود سائر الأعراض غير وجود موضوعاتها خارجاً و ذهناً، و وجود هذه الأمور عين وجود موضوعاتها في الخارج، لكن غيرها في الذهن، لأنّها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود.

و لأجل هذه الدقيقة عبّر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لامن الذوات بهذه العبارة اشعاراً بأنّه يكفي في ثبوت عرضيّتها أنّ لها نحواً من الوجود غير وجود الذوات في أيّ ظرف كان، بأيّ اعتبار كان ما ليس بعرض هو ما لا[6] وجود له بوجه من الوجوه الّا وجود الذوات»،[7] انتهى.

---

١. س: ـ علم
٢. ق: نزل
٣. ک: ـ الصفات الذاتية
٤. ك: الذوات
٥. ق: فيوهم
٦. بعض النسخ: ليس
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠

و لايخفى أنّ ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهّم الّذي قرّره ليس ببعيد جداً. لكن ما ذكره أوّلاً في تفسير العبارة: «أي ليست ممّا لاوجود لها الّا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة» لايفهم معناه، و لاتظهر استقامته، و كأنّ النسخة الّتي وقعت أيضاً مغلوطة، أو يكون مراده بالصفات الذاتية، الذاتيات، حتّى يكون المعني أنّها ليست ممّا لاوجود لها الّا وجود الذاتيات للشيء، بل لها وجود الصفات و العوارض.

و كذا لايظهر أيضاً [الف ـ ١٣] وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره أخيراً من أنّه يكفي في ثبوت عرضيتها أنّ لها نحواً من الوجود، و لاأدري أنّه على ما حمل عبارة الشيخ و استنبط منها هذا الاشعار!؟

[٥/١٣] قوله : و لا أيضاً من الصفات الّتي تكون لكلّ شيء ....

لعلّ الغرض منه دفع توهّم أنّ هذه الأمور لعلّها تكون من عوارض كلّ شيء، و حينئذ يجوز أن تكون تلك الأمور موضوعات لهذا العلم و لاحاجة الى جعل الموجود موضوعاً.

و قد قيل: «أي ليست و لاواحد منها من الأمور العامّة الشاملة لكلّ شيء كالشيء و الممكن العام و نحوهما حتّى لايحتاج الى بحث عن اثباتها و تحديدها و تعريفها، فلايكون مطلوباً في علم من العلوم من الجهة المذكورة».[1] انتهى.

و لايخفى أنّ كون الشيء من الأمور العامّة لايستلزم كونه بديهياً غير محتاج الى اثباته لشيء، الّا أن يقال: لمّا كان أكثر[2] الأمور العامّة أو[3] كثير منها كذلك، فيكفي هذا للتوهّم.

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠

٢. ص ، ك : ـ اكثر

٣. ص ، ك : ـ أو

و يمكن أيضاً دفع هذا التوهّم بأنّه سلّمنا بأنّ ماهيتها و اثباتها بديهية، لكنّ البحث عن نحو وجودها و كيفيته لانسلّم انّه كذلك، و لابدّ أن يقع ذلک[١] البحث في هذا العلم بضمان[٢] موضوعية الموجود.

[٦/١٣] قوله : و لايجوز أن يختصّ أيضاً بمقولة.

حتّى يكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لاغير.

[٦/١٣] قوله : و لايمكن أن يكون من عوارض شيء.

أي: من العوارض الذاتية له لعمومه بالنسبة اليه، و الّا فكونها[٣] عوارض في الجملة لاشكّ فيه.

[٩/١٣] قوله : و أنّه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة ... .

قد أورد عليه أنّه منافٍ لما ذكره في البرهان من أنّ موضوع هذا العلم: الموجود و الواحد.

و أنت خبير بأنّ الأمر فيه سهل، اذ ليس غرض الشيخ انّه يجب حتماً أن يكون الموجود هو موضوع هذه الصناعة، بل استحساناً. و لاشكّ أنّ الوجود أولى بالموضوعية من الواحد و نحوه و ان كان يجوز كون الموضوع هو الواحد و نحوه. فما ذكره في البرهان[٤] على سبيل التجويز و ما هنا على سبيل الاستحسان.

---

١. ك : ـ ذلك
٢. صغ، سخ : لكمال
٣. ق ، س : فكونهما
٤. م : البيان

[٩/١٣] قوله : و لأنّه غني عن تعلم ماهيّته و عن اثباته ... .

كأنّه تتمّة للوجوه[١] السابقة و تذييل لها، اذ بدون ذلك لاتتمشّى موضوعيته و لاتفيد الوجوه السابقة كما لايخفى.

و قد قيل: «هذا وجه آخر على أنّ موضوع العلم الأعلى هو الموجود المطلق، لأنّ موضوعه يجب أن يكون أمراً عامّاً شاملاً لجميع الموجودات، محقّق الذات، غنياً عن تعلّم ماهيّته و انيّته. و لاتتحقّق هذه الأوصاف الثلاثة في شيء من المعاني الّا في الموجود بما هو موجود؛ فانّ غيره من المفهومات [١]: امّا أن لايوجد أصلاً، [٢]: أو لايعمّ لجميع الموجودات، [٣]: أو يكون أعمّ من الموجودات و غيرها، فلاتكون تلك الأحوال المطلوبة أعراضاً خاصّة له»،[٢] انتهى.

و أنت خبير بأنّ وجوب كون موضوع هذا العلم متصفاً بالصفات الثلاثة المذكورة ليس أمراً بيّناً حتّى يكون هذا الوجه وجهاً على‌حدة [ب ـ ١٣] بل انّما يظهر ذلك بملاحظة الأبحاث[٣] السابقة. فالأولى جعل هذا تتمّة سابقة كما ذكرنا، اذ كلّ منهما لايتمّ بدون الآخر. ثمّ ما ذكره من «أنّ غيره من المفهومات إمّا أن لايوجد أصلاً»، اشارة الى ما مرّ منه سابقاً من أنّ الشيء و الممكن العامّ و نحوهما مفهومات اعتبارية لاوجود لها؛ و قد مرّ ما فيه، فتذكّر!

[١٣/١٣] قوله : و مطالبه الأمور الّتي تلحقه بما هو موجود ... .

قيل: «كلّ ما يلحق الشيء لذاته و لايتوقّف لحوقه على شرط و لا أيضاً على أن يصير نوعاً خاصّاً من أنواعه، فذلك الشيء من عوارضه الذاتية و أحواله الأوّلية. و لاينافي ذلك كون اللاحق العارض أمراً أخصّ من ذلك الشيء كما توهّمه بعض أجلّة

---

١. ق : للموجود

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١١.

٣. ك : + المذكورة

المتأخّرين،[١] و نسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال: انّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتياً مع أنّه مثّل العرض الذاتي بالمستقيم و المستدير للخطّ. و منشأ هذا التوهّم عدم الفرق بين العارض الأخصّ و بين العارض لأمر أخصّ، أو توهّم أنّ كلّ ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازماً لذاته و ليس كذلك، فانّ الفصول المقسّمة[٢] لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق و غيره كلّ واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه أخصّ منه»،[٣] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كلّ ما يلحق الشيء لذاته و لايتوقّف لحوقه على شرط و لاأيضاً على أن يصير نوعاً خاصّاً من أنواعه لابدّ أن يكون لازماً لذاته، فما نسبه الى التوهّم لايكون توهّماً، فكان الصواب أن يقال[٤]: العرض الذاتي هو أن لايحتاج الشيء في عروضه له الى أن يتخصّص، و ذلك لاينافي كونه أخصّ.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الالٓهي يبحث عن العدد و المقدار و عن المقول، و عروض العدد و المقدار للموجود يتوقّف على أن يتخصّص بالكمّ المنفصل و المتصل اللذين هما نوعان من الموجود، و عروض العقل يتوقّف على أن يتخصّص بالجوهر الّذي هو أيضاً نوع منه، فيلزم أن لاتكون تلك الأبحاث بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع العلم، و لمّا كان المقام لايصفو عن شوب[٥] شبهة و اشكال فلابأس أن يبسط[٦] الكلام لايضاح الحال و ازالة الاشكال حسبما يسعه المجال، و لاينافي بأن يؤدّي الى الاطناب أو ينجرّ الى الاسهاب[٧]، و اللّه الموفّق للصواب، فتذكّر أوّلاً ما ذكره القوم؛ ثمّ تبيّن ما هو الأقرب الى الصواب في نظرنا القاصر.

---

١. المراد: الملا جلال الدين الدواني
٢. ك : المقيم
٣. *تعليقة الهيات الشفاء* / ١١.
٤. س : ـ يقال
٥. ك : ثبوت
٦. ق : بسط
٧. الاسهاب : الاطالة

قال: غياث الحكماء: «الناظرون في الكتاب قرّروا أنّ الشيخ جعل الانقسام الى الأنواع من الأعراض الذاتية على ما سيظهر من تقسيمه الى أقسامه و أحوال تلك الأقسام لا كلّ من تلك الأنواع، و أنّ اطلاق العرض الذاتي على كلّ واحد من تلك الأنواع مسامحة، و استشكلوا و أوردوا الايراد بوجوه:

أحدها: انّ الانقسام الى الخطّ و السطح انّما هو بتوسّط [الف ـ ١٤] انقسامه الى الكمّ و انقسام الكمّ الى المتصل، فلم يكن انقسامه الى الخطّ و السطح و الجسم عرضاً ذاتياً أولياً مع أنّ اثبات وجودها من وظائف هذا العلم.

و ثانيها[١]: انّ انقسامه الى الكلّي و الجزئي بتوسّط انقسامه الى المعقول الثاني الّذي هو منطقي.

و ثالثها: انّ كلّ واحد من الوحدة و الكثرة و القوّة و الفعل انّما يشتمل الموضوع مع مقابله، كما أنّ كلّ واحد من الأنواع كذلك فماله[٢] فصل فجعل في الصورة الأولى العرض الذاتي هو الانقسام الى الأنواع، و في الصورة الثانية جعل هذه الأمور نفس العرض الذاتي.

ثمّ أجابوا بما استحسنه و ارتضاه و مدحه بعض أجلّة المعاصرين القاصرين فقالوا:

الجواب عن الأوّل: انّ الموجود كما يصحّ انقسامه الى الاجناس يصحّ انقسامه الى ما تحتها، و الشيخ يريد أنّ الانقسام الى الأجناس عرض أوّلي، و لايلزم أن لايكون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً.

و أجابوا عن الثاني: بأنّ الشيخ في هذا القسم[٣] جعل نفس الكلّي و الجزئي عرضاً ذاتياً، و هما يعرضان الموجود من غير احتياج الى أن يصير خلقياً أو تعليمياً أو

---

١. س: ثانيهما

٢. كذا في المصدر: فما باله

٣. س: التقسيم

طبيعياً.

و عن الثالث: بأنّ الشامل على سبيل التقابل ما يكون شاملاً مع مقابل واحد.

و أقول: الصواب عندي أن ليس شيء من الردّ و الايراد بشيء، و الكلّ مبني على سوء فهم المراد، و الّذي أحسب و أرى أنّ الرئيس لم يجعل الانقسام الى الأنواع عرضاً ذاتياً، بل أشار الى أن البحث[1] عن المقولات بأنواعها[2] بحث عمّا هو بمنزلة أنواع الموضوع و أنواع أنواعها أو عمّا هو بمنزلتها لابخصوصها، بل من حيث انّه عامّ، فيكون البحث من أحوال الموجود المطلق و البحث عن الكلّي و الجزئي و أحوالها بحثاً عمّا هو بمنزلة الأعراض الذاتية للموضوع، و لقد تقرّر في البرهان أنّه قد يكون موضوع المسألة أو ما هو بمنزلته عرضاً ذاتياً لموضوع العلم. و امّا انّ المقولات بأنواعها بمنزلة أنواع الموجود و الكلّي و الجزئي، و أحوالها أعراض ذاتية، فقد أوضحنا [في] كتابنا *رياض الرضوان* بأوضح بيان، و الآن أشير الى وجه[3] مقنع[4].

فأقول: انّ الجوهر و العرض اعتبر في حدّهما الاسمي معنى الموجود، فقيل: العرض هو الموجود في موضوع، و الجوهر هو الموجود لافي موضوع، و لايخفى أنّهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعَي الموجود، و أنواعها كأنواع أنواعه بخلاف سائر ما جعله بمنزلة الأعراض الذاتية، فانّه لم يعتبر في حدودها الاسمية و لافي حدودها الحقيقية معنى الموجود، و لايخفى أنّه بما حقّقناه ظهر[5] الايرادات كلّها.

و أمّا الأجوبة الّتي نقلناها فمع ما فيها من التكلّفات و التعسّفات مبنية على مقدّمات ممنوعة و مدّعيات باطلة مقدوحه، و [ب ـ ١٤] بعد الاغماض و الاعراض عن التعرّض و الاعتراض لايكاد يتمّ بشيء منها شيء»[6]، انتهى كلامه.

و هيهنا أبحاث:

---

١. ك : ـ بانواعها
٢. ك : ـ بانواعها
٣. ص ، ك : الوجه
٤. ص ، ك : ـ مقنع
٥. كذا / س : + التعريض
٦. *لطائف الاشارات* / ١٢ الف ـ ١٣ الف.

أحدها: انّ ما قرّره الناظرون من أنّ الشيخ جعل الانقسام الى الأنواع من الأعراض الذاتية غير ظاهر، بل الظاهر أنّه جعل نفس النوع منها. و ما ذكره من أنّ الموجود لايحتاج في أن ينقسم الى الجوهر و الكمّ و الكيف الى انقسام قبلها لبيان أنّها[1] أنواع أوّلية للموجود، و لايشعر ذلك أصلاً بأنّ مراده جعل الانقسام من الأعراض الذاتية.

و ثانيها[2]: أنّهم بعد ما قرّروا أنّ الشيخ جعل في الصورة الأولى العرض الذاتي هو الانقسام، و في الصورة الثانية، جعل هذه الأمور نفس العرض الذاتي على ما صرّحوا به في الايراد الثالث. فلا يتجّه حينئذ ايراد وهم الثاني بأنّ انقسامه الى الكلّي و جزئي بتوسّط انقسامه الى المعقول الثاني و هو ظاهر، الّا أن يقال ليس مرادهم أنّ الانقسام ليس عرضاً ذاتياً؛ لأنّه بتوسّط انقسام آخر[3]، بل انّما جعلوا كون الانقسام اليها بتوسّط الانقسام الآخر دليلاً على أنّ عروضها ليس أوّلاً و بالذات، بل بتوسّط عروض المعقول الثاني، لكن على هذا لامدخل في جوابه لما قالوا من أنّ الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلّي و الجزئي عرضاً ذاتياً، لأنّ المورد لاينكر ذلك، الّا أن يقال ذكره للتوضيح و الاستطراد. و حاصل الجواب ما ذكروه بعده من قولهم: «و هما يعرضان الموجود من غير احتياج» الى آخره؛ و سيجيء بسط القول في هذا الجواب ان شاء اللّه تعالى.

و ثالثها[4]: أنّه بما ذكرنا من أنّه لايظهر من كلام الشيخ أنّه جعل العرض الذاتي الصّورة الأولى الانقسام، اندفع ايرادهم الثالث. و لاحاجة الى ما ذكروه في الجواب مع ما فيه من التكلّف.

و رابعها: انّ ما ذكروه في الجواب الأوّل ليس بمستقيم، اذ لامدخل في المقام لأن

١. س: انهما
٢. س: ثانيهما
٣. ك: الانقسام الاخر
٤. س: ثالثهما

يتعرّض الشيخ، لأنّ الانقسام الى الأجناس عرض أوّلي مع كون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً، و كان الكلام في العرض الذاتي.

فالظاهر اذاً من سياق الكلام أنّ غرضه من نفي الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر و الكمّ و الكيف الى انقسام قبله أن يبيّن أنّه من الأعراض الذاتية المطلوبة في العلم حتّى يصحّ جعله من مطالب هذا العلم.

سلّمنا أنّ غرض الشيخ ما ذكروه، لكن خلاصة الايراد باقٍ بحالها؛ لأنّ الشيخ ذكر أنّ مطالب هذا العلم الأمور الّتي تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط، فاذا كان التقسيم الى الأنواع مشروطاً[1] بالتقسيم الى الأجناس فلم يصحّ أن يكون من مطالب العلم، و لاينفع ما ذكروه في الجواب.

و لو زادوا في الجواب أنّ الموجود كما يصحّ انقسامه الى الأجناس يصحّ انقسامه الى الأنواع، أي كما أنّ الأنقسام الأوّل ليس مشروطاً [الف ـ ١٥] فكذلك الثاني، فعلى تقدير صحّته كان هذا كافياً في الجواب، و لم يحتج الى أنّ الشيخ أراد أنّ الانقسام الى الأجناس عرض أوّلي، و لايلزم أن لايكون الانقسام الى ما تحتها عرضاً ذاتياً.

و خامسها: أنّه بما حقّقه غيات الحكماء لايندفع الايرادات كلّها. بيانه: انّ حاصل ما حقّقه ليس الّا أن غرض الشيخ ليس أنّ انقسام الموجود الى الأنواع عرض ذاتي له، بل انّ البحث عن المقولات بحث عن أنواع الموجود، لأنّ المقولات أنواع له، و من المقرّر أن في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع، و كذا البحث عن الكلّي و الجزئي و نحوهما بحث عن عوارضه الذاتية، لأنّها من عوارضها الذاتية، و قد تقرّر أيضاً أنّه قد يبحث في العلوم عن أحوال العوارض االذاتية لموضوع العلم. فهذان البحثان صحّ أن يكون موضعهما هذا العلم، و ليسا بأجنبيين عنه.

و أنت خبير بأنّه بمجرّد هذا لاينحسم مادّة الاشكال.

---

١. ق: شروطا

أمّا أوّلاً: فلأنّ الاشكال الّذي كان باعتبار أنّ الكلية و الجزئية و نحوهما ليست من العوارض الذاتية للموجود باقٍ بحاله، و لم يندفع بما ذكر و هو ظاهر، فيحتاج الى جواب آخر.

و أمّا ثانياً: فلأنّه قد خلط البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم و عوارضه الذاتية بالبحث عن وجود نوعه و عوارضه الذاتية، و الكلام هيهنا في البحث الثاني.

بيانه: انّ ما تقرّر أنّه قد يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم أو عوارضه الذاتية هو أن يجعل النوع أو العوارض الذاتية موضوعاً و تثبت له أحوال، فهذا ممّا جوّزه، و ما نحن فيه ليس كذلك، اذ الكلام في أنّه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر و الكمّ و الكيف مثلاً، و لايمكن أن تكون المسألة أنّ الجوهر أو الكمّ موجود للوجوه الثلاثة الّتي نقلنا عن غياث الحكماء نفسه عند شرح قول الشيخ، و سنبيّن لك عن قريب أنّ البحث عن وجوده لايجوز أن يكون الّا في هذا العلم. و حينئذ لابدّ إمّا أن تجعل المسألة أنّ الموجود جوهر مثلاً، أو[1] الموجود ينقسم الى كذا و كذا فلابدّ أن يثبت أنّ الجوهر أو الانقسام عرض ذاتي للموجود حتّى يتمّ الكلام، فظهر أنّ ما حقّقه لايسمن و لايغني من جوع[2].

و يرد عليه أيضاً أنّه ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان ليعرضه، لأنّ انقسام[3] الموجود الى الجوهر و الكمّ و الكيف لايحتاج الى انقسام آخر قبله، إذ لو كان تلك الأمور نوع النوع أيضاً لما كان مخلاً بالمقصود، اذ كما أنّه يصحّ أن يجعل موضوع المسألة نوعاً[4] من موضوع العلم كذلك يصحّ أن يجعل[5] نوع نوعه، كما صرّح[6] به نفسه أيضاً.

---

١. ق: و
٢. اقتباس من كريمة الغاشية / ٧.
٣. ق: الانقسام
٤. س: نوع
٥. سي: ـ أن يجعل
٦. وقع الى هنا سقط في نسخة «م»

و الحاصل: انّ محصّل الاشكال أنّها أنّ العرض الذاتي الّذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به أنّه يلحق الشيء من غير شرط أصلاً كما هو ظاهر كلام الشيخ هيهنا، فيلزم أن يكون لازماً للموضوع، و لايجوز أن يكون أخصّ منه [ب ـ ١٥] فيشكل الأمر في المحمولات الخاصّة كالجوهر في بحثنا هذا و غيره ممّا لايخفى.

و لو قيل: انّ الجوهر ليس محمولاً بل الانقسام[١]؛ فيرد أنّ الانقسام الى الأنواع التي تحت الأجناس بشرط الانقسام الى الأجناس فلايكون أيضاً عرضاً ذاتياً، و يبطل أيضاً تمثيل[٢] الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم و المستدير للخطّ على ما نقلنا سابقاً عن بعض أجلّة المتأخّرين.

و ان كان المراد به[٣] أنّه ما لايحتاج الموضوع في لحوقه له الى أن يتخصّص و لاينافي[٤] أن يكون أخصّ، فيرد أنّ أنواع الجوهر و الكمّ مثلاً يحتاج الموجود في لحوقها له الى أن يتخصّص، و كذا الكلّي و الجزئي و نحوهما الى غير ذلك ممّا لايحصى في هذا العلم و في سائر العلوم.

و ان أريد أنّه لايحتاج الى أن يتخصّص تخصّصاً[٥] عرضياً كتخصيص[٦] الجسم باستعداد الحركة و السكون و بدن الانسان بحيثية الصحّة و المرض، و بذلك يفرق بين كون علم جزء العلم و بين كونه فرعاً له، بأن يقال الأحوال الّتي تعرض موضوع علم[٧] مع[٨] التخصّصات الذاتية كلّها داخلة في ذلك العلم و جزء منه ـ كأحوال النبات و الحيوان و الانسان بالنسبة الى علم الطبيعي ـ و ما كان عارضاً له بعد تخصّص[٩] عرضي فهو فرعه و تحته ـ كالطبّ الّذي يبحث عن أحوال بدن الانسان من حيث

---

١. ك : + فلايكون
٢. ق : بمثل
٣. ك : ـ به
٤. ك : فلاينافي
٥. م : تخصيصاً
٦. بعض النسخ : كتخصّص
٧. ص ، ك : العلم
٨. ك ، ص : ـ مع
٩. م : تخصيص

الصحّة و المرض ـ فانّ هذه الحيثية لمّا كانت عرضية بالنسبة الى بدن الانسان كان العلم الباحث عن أحواله من هذه الحيثية فرعاً للطبيعي لاجزءاً، و لذلك جعل الطبيعي أيضاً فرعاً للالّهي لاجزءاً منه، لأنّ تخصصّ موضوعه بأمر عرضي.

ففيه مع قطع النظر عن[١] أنّ مفهوم الموجود الّذي هو موضوع الالّهي ليس تخصّصه بشيء تخصّصاً ذاتياً ـ و بناء الكلام على أنّهم جعلوا المقولات بمنزلة الأنواع للموجود و أنواعها أنواع أنواعه، كما أشار اليه الشيخ وجروا عليه في هذه المباحث ـ نقول: انّ موضوع الطبيعي و ان كان تخصّصه بأمر عرضي و حينئذ تكون الأحوال المبحوثة عنها ليست داخلة في العلم الالّهي الّذي موضوعه الموجود بل فرعاً له، لكن موضوع الرياضي[٢] هو المقدار المجرّد[٣] مع المادّة، ليس تخصّصه تخصّصاً[٤] عرضيّاً، بل تخصّص[٥] الموجود الى حدّ ينتهي اليه تخصّص ذاتي، على ما جروا عليه هيهنا؛ فيلزم أن يكون الرياضي داخلاً في العلم الالّهي لاواقعاً تحته؛ و أيضاً يلزم أن تكون مباحث الكلّي و الجزئي و نحوهما خارجاً عن هذا العلم؛ لأنّ عروضها يحتاج الى تخصّص الموجود بالمعقول الثاني، و هو تخصّص عرضي على ما هو المتعارف هيهنا.

و لو قيل: انّ المراد بالعرض الذاتي هيهنا ما هو مصطلح البرهان من كونه داخلاً في حدّ الموضوع أو كون الموضوع أو جنسه داخلاً فيه، فلايستقيم أيضاً؛ اذ كثير من محمولات[٦] العلوم بل أكثره على الظاهر ليس كذلك، مثلاً فيما نحن فيه الكلّي و الجزئي و نحوهما ليس كذلك، اذ ليس شيء منها داخلاً في حدّ الموجود و لاالموجود [الف ـ ١٦] أو جنسه داخلاً في حدّها؛ و كذا لايمكن أن يكون المراد بالعرض الذاتي: العرض الأوّلي، أي ما لاتكون له واسطة في العروض كما لايخفى.

---

١. ك : ـ عن
٢. م : + الّذي
٣. م : + أو
٤. م : تخصيصه تخصيصاً
٥. م : تخصيص و هكذا في سائر الموارد
٦. م : المحمولات

و الّذي يخطر بالبال في حلّ هذا الاشكال أنّ هذه المباحث المتعلّقة بالموضوع و عوارضه الذاتية و أفراد بعض العلوم عن بعض ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدّمات قطعية و قياسات يقينية، بل هي مباحث اصطلاحية و بناؤها على مقدّمات استحسانية.

و على هذا القول اذا كان معني موضوعاً لعلم[١] و كان له أنواع و أقسام و كان بعض أنواعه و أقسامه ممّا ليس له أحوال كثيرة و عوارض غفيرة و مباحث متشعبة و مطالب متفننة و كان بعض أنواعه ممّا له ذلك إمّا مطلقاً و[٢] إمّا مقيّداً بقيد، فحينئذ كان الأنسب أن تجعل أحوال البعض الأوّل من جملة العلم الّذي موضوعه ذلك المعني، و أحوال البعض الثاني علماً آخر واقعاً تحته. فالقوم[٣] كأنّهم صنعوا كذلك أو بنوا الأمر في هذه المباحث على ذلك، مثلاً الموجود الّذي هو موضوع العلم الالٓهي له أنواع و أقسام كثيرة و وجدوا بعض[٤] الأقسام منها ذا مباحث كثيرة ـ كالجسم الطبيعي مقيداً بالحركة و السكون و العدد و المقدار من دون تقييد، و النفس الناطقة من حيث كونها مبدأ عمل أو الأفعال و الأعمال من حيث تؤدّي الى اصلاح المعاش و المعاد، و المعقولات الثانية من حيث توصل الى المجهولات ـ فجعلوا كلّاً من هذه المباحث علماً برأسه و أخرجوه من العلم الّذي موضوعه الموجود؛ و مباحث بعض الأقسام الآخر لمّا لم يكن كذلك أدرجوها[٥] في ذلك العلم، فلذلك صار[٦] مباحث المفارقات و نحوها من جملة ذلك العلم.

و قس عليه حال الطبيعي و الطبّ! فانّ بعض أنواع الجسم الطبيعي الّذي هو بدن الانسان من حيث الصحّة و المرض لمّا كان له أحوال كثيرة مهمّة جعلوها علماً برأسه و أفردوه عن الطبيعي و أوقعوه تحته بخلاف مباحث الحيوان و النبات و

---

١. م : ـ لعلم
٢. ق : او / م : أو مقيداً
٣. ك : و القدم
٤. ك : لبعض
٥. بعض النسخ : اوردوها
٦. كذا

الانسان، لا من هذه الحيثية، فانّهم جعلوها من أجزاء الطبيعي.

و حينئذ فالعرض الذاتي لمفهوم الموجود الّذي يبحث عنه في العلم الالهي يجب أن يعرف بأنّه الّذي لايحتاج الموجود في لحوقه الى أن يتخصّص تخصّصاً صار به موضوع الطبيعي أو[1] التعليمي أو الخلقي أو المنطق، و لايصير احتياجه الى تخصّص سوى ذلك، كعروض العقل المحتاج الى تخصّصه بالجوهرية و عروض المقدار و العدد المحتاج الى تخصّصه بالكمّ المتّصل و المنفصل.

و قس عليه حال مباحث الطبيعي! مثلاً لما كان من العوارض الّتي تعرض الجسم الطبيعي من دون حاجة الى تخصّص[2] بحيث يصير موضوعاً للطبّ أو علم آخر من فروع الطبيعي كان من العوارض الذاتية [ب ـ ١٦] للجسم الطبيعي، و كان يجب أن يبحث عنه في الطبيعي، و ما كان عروضه محتاجاً الى مثل ذلك التخصّص[3] كان خارجاً عنه، و موضعه العلم الّذي ذلك المخصّص موضوعه.

لايقال: عروض الكلّي و الجزئي و نحوهما محتاج الى تخصّص الموجود بالمعقول الثاني الّذي هو موضوع علم المنطق، فيجب أن يكون البحث عنها خارجاً عن العلم الالهي. لأنّ موضوع المنطق ليس المعقول الثاني مطللقاً، بل من حيثية الايصال و عروض الكلّي مثلاً للموجود لايحتاج الى تخصّص الموجود بالمعقول الثاني مقيّداً بهذه الحيثية، بل به مطلقاً. و على هذا يرتفع الاشكال من دون تكلّف.

و كان قول الشيخ: «فانّه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلک» ناظر الى ما ذكرنا. فاحتفظ بهذا فانه يخلّصك من كثير من التشويشات الّتي[4] في هذا المقام في كلام الأقوام!

---

١. ك : و ... و ... و

٢. ق : يتخصص

٣. ك ، م : التخصيص

٤. م : ـ الّتي

[١٤/١٣] قوله : و بعض هذه الأمور هي[١] له كالأنواع ...

انّما قال: «كالأنواع» لأنّ مفهوم الموجود ليس بالنسبة اليها ذاتياً بل عرضياً، فانّه مقول بالتشكيك بالنسبة اليها.

و أمّا كونها بمنزلة الأنواع فكان وجهه أنّها حقائق محصّلة تحصل من تحصّل الموجود في ضمنها حقيقة محصّلة موجودة، فكأنّها أنواع لها بخلاف ما سيذكر بعد ذلك من الواحد و الكثير و نحوهما، فانّه لايحصل من تخصّص الوجود بها. و تحصّله في ضمنها حقيقة محصّلة موجودة فليست بمنزلة الأنواع. و قد مرّ فيما نقلنا عن غياث الحكماء وجه آخر لكون هذه الأمور بمنزلة الأنواع دون الأمور الّتي ستُذكَر.

و قد قيل: «قد علمت أنّ فصول الجنس و أنواعه بحسب القسمة الأولى من عوارض[٢] الذاتية، فكذلك نسبة الأجناس العالية ـ أعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود ـ كنسبة الأنواع الأوّلية[٣] الذاتية إلى الجنس، فتكون من الأعراض الذاتية له.

و انّما قال هي «كالأنواع» و لم يقل: «انّها كالأنواع» لأنّ الموجود المطلق ليس طبيعة جنسية و لا أمراً كلّياً، و ليس شموله للموجودات شمول الكلّي لأفراده؛ لأنّ هذه المفهومات كالكلية و الجزئية و الذاتية و العرضية من الأمور الّتي تعرض للماهيات في الذهن، و الوجود ليس بماهية لشيء و لاذا ماهية، و لا له صورة في الذهن مطابقة له حتّى تعرض له[٤] الكلية و الجنسية و غيرهما من المعقولات الثانية[٥]، بل هو صريح الانية الخارجية، لكنّه يشبه الذاتي و الجنس، لأنّه ليس بخارج عن حقيقة أفرادها المتخالفة الحقائق؛ و لمّا كانت قسمته الى[٦] المعقولات قسمة أوّلية تكون هي من عوارضه الذاتية، لاكقسمة الجوهر الى الانسان و غير الانسان، فانّ

---

١. ك : بين

٢. بعض النسخ : العوارض

٣. ك : الاولوية

٤. ص ، ك : ـ له

٥. ك : ـ الثانية

٦. ص ، ك : الى

الجوهر لاينقسم اليها الّا بعد قسمة الى الحيوان و غير الحيوان، و كذا لاينقسم الى الحيوان و غيره الّا بعد أن ينقسم الى النامي و غيره، و هذا الأمور من الأعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انّما العرض الذاتي من الأقسام[١] [الف ـ ١٧] للجوهر[٢]، هو مثل قابل الأبعاد و مقابله»،[٣] انتهى.

و لايخفى أنّ ما ذكره أن الوجود لاماهية له و لا له صوره في الذهن فأمر وراء طور المتعارف، و لايصل اليه[٤] أفهامنا. و ليت شعري! أنّه اذا لم تكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه في هذا الكلام بكثير من الأحكام من كونه بلاماهية و بلاصورة في الذهن، و عدم عروض الكلّية و الجنسية له و كونه شبيهاً بالذاتي و الجنس و كونه ذا فرد و خارجاً عن حقيقة[٥] فرده الى غير ذلك، على أنّ الكلّية ليست الّاكون الشيء ذا فرد.

و ان أراد أنّ الحاصل في الذهن ليس كنهه بل وجهه، فعلى تقدير تسليمه نقول: ليس الكلام الّا في هذا الوجه الّذي يفهمه من الوجود ما يقولون انّه موضوع هذا العلم، ليس الّا هذا المفهوم، و لاشغل لنا بما هو كنهه و مصداقه، و لاشكّ أنّ هذا المفهوم ممّا يصحّ اتصافه بالكلية و نحوها فقد انهدم بنيان ما ذكره.

و ما قاله من أنّ انقسام الموجود لمّا كان[٦] الى المقولات انقساماً اوّلياً فكانت عوارض ذاتية له، فقد مرّ ما فيه من لزوم عدم كون أنواع المقولات الّتي انقسام الموجود اليها انقسام ثانوي أعراضاً ذاتية، فينبغي أن لايبحث عنها[٧] في هذا العلم مع أنّه يبحث عنها. و قد عرفت وجه الخلاص عنه؛ فتثبّت!

---

١. ك : للاقسام
٢. ق : من الجوهر
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١١
٤. ص ، ك : الى
٥. ق : صفة
٦. م : ـ لما كان
٧. م : لهما

[١٣/١٦] قوله : و بعض هذه له[١] كالعوارض ... .

قد مرّ وجه عدم كون هذه الأمور بمنزلة الأنواع، و أمّا جعلها بمنزلة العوارض لاالعوارض، مع أنّ الحقّ أنّها عوارض حقيقة فلعلّه راعى فيه موافقة القسمين في التعبير عنهما، فلمّا قال في القسم الأوّل «كالانّواع» قال هيهنا: «كالعوارض» و كان هذا ليس ببعيد من دأب الشيخ و عدم مبالاته بأمثال هذه الأمور. أو نقول أنّ المتبادر من المعروض[٢] أن يكون أمراً حقيقياً متحصّلاً، و الموجود لمّا لم يكن كذلك فكان هذه الأمور بمنزلة العوارض له.

و قد قيل: «كون هذه الأمور كالعوارض للموجود بما هو موجود و كون غيرها كالمقولات و ما تحتها كالأنواع مع كون الجميع ممّا يصدق عليه الموجود لايخلو من دقّة و صعوبة، أمّا كونها[٣] كالعوارض و ليست بعوارض: فلما سبق من أنّها ليست من العوارض الخارجية للأشياء كالسواد و الحركة و غيرهما، و لامن العوارض الذهنية لها كالكلية و الجزئية و غيرهما، بل انّما عروضها للماهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل و الاعتبار»[٤]، انتهى.

و لايخفى ما في قوله: «و لامن العوارض الذهنية لها كالكلّية و الجزئية و غيرهما».

أمّا أوّلاً: فلأنّ هذه الأمور أيضاً من الأمور الانتزاعية التحليلية.

و أمّا ثانياً: فلأنّ بعض الأمور الّتي ذكرها الشيخ هو الكلّية و الجزئية، فكيف يصحّ هذا الكلام في توجيهه؟

و القول بأنّ ما ذكره الشيخ هو الكلّي و الجزئي لاالكلّية و الجزئية، فلعلّ الأوّلان من الأمور التحليلية الانتزاعية عنده دون الأخيرين، و على هذا يندفع الايراد الثاني

---

١. المصدر : ـ له
٢. ق ، ص : العروض
٣. بعض النسخ : كونه
٤. *تعليقة الهيات الشفاء* / ١١.

أيضاً مما لانجد له [ب ـ ١٧] محصّلاً.

و ليت شعري! لِمَ لم يقل هيهنا أيضاً على قدر ما ذكر في سابقه أنّ الوجود لمّا لم تكن له صورة في الذهن فلايعرضه الكلّي و الجزئي و نحوهما حقيقةً. فلذا قال: انّها بمنزلة العوارض. و لعلّه لعدم جريان هذا الوجه في الواحد و الكثير و القوّة و الفعل، اذ ليست من العوارض الذهنية، لم يتعرّض لهذا الوجه هيهنا؛ فتأمّل!

[١/١٤] قوله : و لقائل أن يقول إنّه اذا جعل الموجود ... .

قال غياث الحكماء: «أقول لقائل أن يقول: وجه ورود هذا الايراد غير ظاهر، فانّ الموضوع هو الوجود مطلقاً على ما قرّره، و ظاهر أنّ اثبات مبادي الموجودات الخاصّة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق، فمن أين لزم البحث عن مبادي الموضوع الممنوع؟ فلزوم الأمر الممنوع ممنوع.

و لايذهب عليك أنّ هذا ليس هو الجواب الّذي سيشير اليه بقوله[١]: «ثمّ المبدأ ليس مبدأ للوجود كلّه» الى آخره، و بون بعيد بيّن بين الأمرين. ثمّ أقول: لتوجيه السؤال و تحريره وجوه: منها انّه اذا كان لعلم موضوع له أفراد لم يجز اثبات وجود جميع تلك الأفراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع، اذ لاوجود له الّا في تلك الأفراد. و لعلّه أراد بالموجودات في قوله: «لم يجز أن يكون اثبات مبادي الموجودات [فيه][٢]» جميع الموجودات جسماً[٣]، يفيده الجمع[٤] المحلّى باللام، فيتمّ التقريب، و يظهر وجه قوله: «لأنّ البحث في كلّ علم عن لواحق موضوعه لاعن مبادئه»، و بهذا يظهر وجه الجواب الّذي أشار اليه ثانياً بقوله: «ثمّ المبدأ الى آخره».[٥] انتهى.

و لايخفى أنّه يمكن أن يقال انّ كلّ علم له موضوع كلّي يكون البحث عن أفراد

---

١. ق، س، م: قوله
٢. م: + ان
٣. كذا، و في العبارة وجه اضطراب
٤. م: ـ الجمع
٥. [illegible]

ذلك الموضوع إمّا كلّياً أو جزئياً بناءً على ما تقرّر أنّ القضايا الطبيعية ليست بمعتبرة في العلوم. فهذا العلم مثلاً لمّا كان موضوعه الموجود المطلق كان[1] مسألته إمّا كلّ موجود كذا أو بعض الموجود كذا، و على هذا فالظاهر أنّ قولهم: «انّ في العلوم لايبحث عن مبادي الموضوع بل عن لواحقه» يراد به أنّه لايبحث عن مبادي أفراده الّتي هي موضوعات المسائل، بل يبحث عن لواحقها الّتي هي محمولاتها؛ فاتجاه الايراد حينئذ ظاهر.

سلّمنا: انّ مرادهم أنّه لايبحث في العلم عن مبادي أصل الموضوع و مفهومه، لكن نقول: انّ مفهوم الموجود أيضاً من الموجودات، غاية الأمر أن يكون موجوداً ذهنياً، فاثبات مبادي الموجودات في هذا العلم يستلزم اثبات مبدأ مفهوم الموجود أيضاً، اذ ليس اثبات مبدأية تلك المبادي مختصّاً بالموجودات الخارجية، بل هي مبادٍ لجميع[2] الموجودات[3]، ذهنية أو خارجية؛ فتلزم الأمر الممنوع ، و منعه غير مسموع.

و لو فرض أنّ البحث عن الموجود ليس باعتبار وجوده الذهني و أنّ اثبات مبادي الموجودات يختصّ بالموجودات الخارجية. فلاشكّ أنّ كون الخارج ظرفاً لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له، و البحث عنه، و لابدّ أن يكون بهذا الاعتبار ان لم يكن [الف ـ ١٨] باعتبار أعمّ منه. و ظاهر أنّ المبدأ مبدأ لذلك المعني أيضاً، اذ بسبب[5] الواجب تعالى صار الخارج ظرفاً لنفس مفهوم الموجود و[6] كما لم يصحّ اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي[7] ـ أي كون الخارج ظرفاً لوجوده مثلاً في العلم ـ كذلك لايصحّ اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفاً لنفسه أيضاً اذا كان البحث عنه بهذه الجهة، اذ العلّة مشتركة[8]، فعلى هذا أيضاً يتّجه الايراد؛ و على

١. كذا
٢. ص، ك، م: ـ لجميع
٣. ص، ك: للموجودات
٥. م: سبب
٦. ك: ـ و
٧. ص، ك: + مثلاً
٨. ك، م: + التفرقة مشتركة

التقديرين لايتّجه ما ذكره من عدم اتّجاه الايراد.

و لايخفى أنّه على الوجه الثاني لايتجّه الجواب الثاني عن الشيخ، اذ المبدأ و ان لم يكن مبدءاً لكلّ الموجودات لكن لاشكّ أنّه مبدأ لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني و باعتبار كون الخارج ظرفاً لنفسه، بل باعتبار الوجود الخارجي أيضاً عند من يقول بوجود الوجود في الخارج، فحينئذ لايتمّ الجواب.

فإمّا أن يقال: انّ الشيخ لعلّه لا يري هذا الأمر مفسدة، بل المفسدة عنده اثبات مبادي أفراد الموضوع، اذ هي الموضوع الحقيقي في المسائل، و لعلّه لايخلو عن تكلّف؛ أو يقال: انّ السائل و المجيب لمّا كان هو نفسه فهو أعرف بقصده، فلعلّه كان سؤاله على النحو الأوّل لاعلى النحو الثاني، و كأنّه لم يتفطّن بهذا النحو من السؤال، و سنذكر ان شاء اللّه تعالى الجواب عن هذا النحو أيضاً هذا.

ثمّ نقول: انّ في توجيهه و تحريره الّذي ذكره للسؤال خبطاً ظاهراً؛ لأنّ ما ذكره أنّه المستلزم للمحذور ممنوع و[1] هو اثبات جميع أفراد الموضوع، و ظاهر أنّ اثبات مبادي جميع الموجودات لايستلزم اثبات جميع أفراد الموجود، بل هو اثبات لبعض أفراده الّتي هي تلك المبادي و لامحذور، اذ يجوز أن يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات بل يكون بديهياً، فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الّذي هو المحذور الممنوع.

لايقال: انّ اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات، اذ العلم بذي السبب لايحصل الّا من العلم بالسبب على ما هو المقرّر عندهم، فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم أن يكون اثبات جميع الموجودات أيضاً بالبرهان ضرورة توقّف اثباتها على اثباتها.

لأنّا نقول: قد خصّصوا هذه المقدمة بالمحسوس و البديهي، و ظاهر أنّ كثيراً من

---

١. م: ـ و

الموجودات محسوس بديهي، فلاحاجة في العلم بوجوده الى العلم بوجود مبدئه هذا.

و قد قيل أيضاً[١] في المقام: «منشأ هذه الشبهة: [١]: إمّا الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي[٢] و الفرد، [٢]: أو الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي[٣] و الطبيعة على الاطلاق؛ و ليس يلزم من كون بعض أفراد الطبيعة ذا مبدأ أن يكون من حيث هي ذات مبدأ، و لاأيضاً يلزم أن تكون الطبيعة على الاطلاق علّة و معلولة تقدّم الواحد بعينه على نفسه، فانّ من شروط[٤] التناقض[٥] وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم».[٦] [ب ـ ١٨] انتهى.

و بما قرّرنا ظهر ما فيه أيضاً. ثمّ لايخفى أنّ قوله: «و لاأيضاً يلزم» الى آخره ممّا لادخل له بالمقام؛ بل كان الصواب أن يقول: «و لاأيضاً يلزم من[٧] كون الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ كون الطبيعة من حيث هي هي أيضاً ذات مبدأ» و لعلّه لم يقل: هذا بناءً على الظهور. و لمّا ظهر من كلامه أنّ الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ و كان الظاهر أيضاً أنّها مبدأ، فيتوهّم في المقام دور، فتعرّض لدفعه بهذا القول: «و لايخلو عن بعد».

[٣/١٤] قوله : و الجواب[٨] عن هذا أنّ النظر في المبادي ... .

قيل[٩]: «هذا هو الجواب الحقّ المبتني على النظر الدقيق و البحث اللطيف و هو أنّ البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه و عوارضه الذاتية المختصّة به، أمّا كونها من العوارض له لامكان تحقّقه و ثبوته مطلقاً من غير افتقار الى مبدأ كما في

---

١. ص ، ك : ـ أيضاً
٢. ك : ـ هي
٣. م : ـ هي
٤. ق : شرط
٥. ق : التناقض
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١١
٧. ص ، ك : و
٨. في المصدر : فالجواب
٩. ق : ـ قيل

واجب الوجود، و لاينافي ذلك تحقّقه و ثبوته مطلقاً على وجه الافتقار الى مبدأ و كون الموجود المطلق مبدءاً و ذا[1] مبدأ لايستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدءاً فاعلياً لنفسه، و لاكون الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقراً الى مبدأ و ان كان الموجود المطلق ذا مبدأ، و الفرق بين الاعتبارين ممّا سيظهر في مباحث الماهية.

و أمّا كونها من العوارض المختصّة به[2] لامن العوارض العامّة: فلأنّه لاشيء محقّقاً أعمّ من الموجود المطلق حتّى يلحقه كونه مبدءاً فاعلياً أو غائياً أو مادّياً أو صورياً لحوقاً أوّلياً، و يلحق بتوسّطه للموجود المطلق، فيكون كونه مبادي من العوارض العامّة له[3].

و أمّا كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقه[4] ايّاه بتوسّط أمر أخصّ؛ فانّ كون الموجود فاعلاً و غاية و غيرهما من المبادي على الاطلاق لايحتاج الى أن يصير نوعاً خاصّاً طبيعياً أو تعلمياً أو غيرهما، و كلّ ما يلحق الشيء لابواسطة أمر أعمّ و لابواسطة أمر أخصّ فهو عرض ذاتي له، و البحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن أحواله، فالبحث عن المبادي بحث عن الأعراض الذاتية للموجود المطلق المطلوبة في العلم الباحث عن أحواله و هو العلم الأعلى».[5] انتهى.

و فيه نظر: لأنّ المراد بالموجود المطلق ـ الّذي يقول انّ البحث عن مباديه بحث عن لواحقه و عوارضه ـ [۱]: إمّا الطبيعة الذاتية المشتركة بين جميع الموجودات.

[۲]: أو مفهوم الموجود المطلق المشترك بينها اشتراكاً عرضياً.

و لايصحّ الأوّل، اذ لاطبيعة مشتركة كذلك؛ و لا الثاني، اذ لايصحّ حينئذ ما قال انّه يمكن تحقّقه و ثبوته مطلقاً من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود، اذ لايمكن تحقّق هذا المفهوم مطلقاً من دون مبدأ حتّى في الواجب تعالى أيضاً، اذ تحقّقه في

---

۱. ق، ص: ـ ذا
۲. ص، ك: ـ به
۳. ص، ك: ـ له
٤. كذا، في المصدر: لحوقها
٥. تعليقة الهيات الشفاء/ ۱۱ ـ ۱۲

الواجب أيضاً[١] مفتقر الى الواجب تعالى، الّا أن يكون الموجود المطلق عنده معني آخر غيرهما [الف ـ ١٩] بناءً على أصوله و عقائده الّتي يتفرّد بها، و تكون مخالفة لما هو المتداول عند الجمهور.

و أيضاً الظاهر أنّ كون المبدأية عارضة للموجود المطلق لايفتقر الى أنّه يمكن تحقّقه بدون افتقار ـ كما في الواجب تعالى ـ اذ[٢] لو فرض معاذ اللّه صحّة التسلسل و عدم الانتهاء الى الواجب لكان كون المبدأية عارضة للموجود المطلق باقياً بحاله كما سيعترف به أيضاً هذا القائل نفسه بعيد هذا.

و ممّا يؤيد أيضاً أنّ نظر الشيخ ليس الى هذا أنّه لم يقل أن ذا المبدأية عارض للموجود[٣]، بل قال: انّ المبدأية عارضة له. و كلام هذا القائل انّما سيستقيم على تقدير كون الكلام في ذي المبدأية لاالمبدأية، كما لايخفى.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ مجرّد[٤] ما ذكره نفسه عن أنّ المبدأية ليست مقوّمة للموجود المطلق[٥] و هو ظاهر و لاممتنعة[٦] حصولها فيه و هو أيضاً ظاهر، فيكون من عوارضه و لواحقه، و لاحاجة الى أنّه يمكن تحقّقه بدون المبدأية[٧] أصلاً.

و أنت خبير بأنّه لايختلف الحال حينئذ سواء فرض الكلام في المبدأية أو ذي المبدأية هذا. ثمّ جعله كلام الشيخ جوابين على وفق ما جعله غياث الحكماء أيضاً كما ظهر ممّا نقلنا عنه منظور فيه أيضاً، اذ الجواب الأوّل لايكاد ينحسم مادّة السؤال، اذ السؤال كان حاصله أنّ البحث عن مبدأ الموضوع غير صحيح، فالجواب بأنّ المبدأية أو ذا[٨] المبدأية عارض من عوارض الموجود و[٩] من لواحقه لايجدي في المقصود[١٠]، اذ

---

١. م : ـ ايضاً
٢. ق : و
٣. م : الوجود
٤. ص ، ك ، م : بمجرد
٥. م : ـ المطلق
٦. م : الممتنع
٧. م : المبدأ
٨. ك : ذو
٩. ق : ـ و
١٠. م : المقصود

على أيّ وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع و البحث الّذي منعوه عن مبادي الموضوع لايلزم أن يكون بعنوان أنّ مبدأ الموضوع موجود، كيف!؟ و ليس يتصوّر في شيء من العلوم أن يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو، اذ ليس الموجود محمولاً في علم حتّى يتطرّق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه، بل لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم لكان أيضاً بهذا النحو، أي أنّ الموضوع أو فرده ذا مبدأ كذا و نحوه. فظهر أنّ كون المبدأية أو ذي المبدأية عارضاً من عوارض الموجود و[1] لاحقاً له لايدفع كون البحث الواقع في هذا العلم بحثاً عن اثبات مبادي الموضوع الّذي هو الممنوع منه؛ فلابدّ من تتميمه بما جعلوه جواباً ثانياً بأن يقال: الممنوع منه هو البحث على وجه خاصّ، و ما هو الواقع فيما نحن فيه هذا البحث على وجه آخر كما سيجيء تفصيله ان شاء اللّه تعالى.

فان قلت في هذا: أيّ حاجة الى ما جعلوه جواباً أوّلاً؟

قلت: الحاجة اليه ظاهرة، اذ صحّة هذا البحث في هذا العلم انّما يتوقّف على أمرين أحدهما كونه بحثاً عن العوارض الذتية حتّى يصحّ[2] البحث عنه في العلم. و الثاني: عدم كونه بحثاً عن مبادي الموضوع لمّا تقرّر عندهم من المنع عنه، و قد يترائي في بادي النظر [ب ـ ١٩] أنّ هذا البحث ينبغي فيه الأمران، فلزم أن يبيّن أنّه ليس كذلك، بل يتحقّق الأمران فيه جميعاً، فأوّلاً تعرّض لأنّه في الحقيقة بحث عن المبدأية و المبدأية عارضة من عوارض الموجود، ثمّ ذكر انّه لايؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الّذي هو الممنوع عندهم، و بهذا ظهر عدم تمامية الجواب الثاني أيضاً بدون الأوّل؛ فافهم.

[٦/١٤] قوله : فيلحق غيره لحوقاً أوّلياً

---

١. ف : ـ و

٢. ص، ك : + ان

هذا مشعر بأنّ المراد بالعرض الذاتي هيهنا مالاتكون له واسطة في العروض.

[٨/١٤] قوله: ثمّ المبدأ ليس مبدءاً للموجود كلّه .... .

حاصله: انّ ما يمنع عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل، أمّا بعضه فلا، و ما نحن فيه كذلك؛ اذ المبدأ الّذي يثبت في هذا العلم ليس مبدءاً لجميع الموجودات بل لبعضها، و حينئذ لاحجر في اثباته كما هو الشائع في سائر العلوم.

و قد عرفت سابقاً أنّ البحث لو كان بعنوان انّه لايجوز أن يبحث عن اثبات مبادي أفراد الموضوع فهذا الجواب مستقيم، أمّا اذا كان البحث أنّه لايبحث عن مبادي أصل مفهوم الموضوع فلايستقيم هذا الجواب، اذ هذا لازم في هذا العلم و لامجال لانكاره، فلابدّ في الجواب أن يقال: انّ الممنوع هو البحث عن مبادي جميع أفراد الموضوع لاعن مبادي أصل الموضوع، لكن فيه تكلّف؛ اذ الظاهر أنّه لافرق بينهما، فاذا كان الأوّل ممنوعاً يلزم أن يكون الثاني أيضاً كذلك.

و الحقّ الّذي لامحيد عنه أن يقال: انّك قد عرفت سابقاً أنّ بناء ما يذكرونه في مباحث الموضوع من كيفية البحث عنه و ما يتعلّق بالبحث عنه على الاستحسانات و المتعارفات لاالأمور البرهانية القطعية.

و عند هذا نقول: ما يلزم رعايته البتة و لايجوز اهماله أنّه اذا كان علم يكون فوقه علم آخر، فلابدّ أن يكون موضوعه إمّا بديهياً أو[١] مأخوذاً بعنوان التسليم من صاحب علم هو فوقه، ثمّ ان كان له مبادٍ إمّا فاعلية أو غيرها فيجب أيضاً استحساناً أن لايكون البحث عنها في هذا العلم، بل في ما فوقه. و كذا اذا كان المبدأ مبدءاً لجميع موضوعات مسائل هذا العلم سواء كان مبدءاً لأصل مفهوم الموضوع أو لا؛

---

١. ص، ك: اما

لايستحسن البحث عنه في هذا العلم، بل فيما فوقه. و أمّا اذا كان علم لايكون فوقه علم آخر ـ كهذا العلم الّذي نحن فيه ـ فغاية ما يلزم فيه أن يكون مفهوم موضوعه بديهياً كالوجود حتّى يصحّ البحث عنه من دون حاجة الى علم آخر، و أمّا اذا كان له مبدأ فاعلي أو غيره أو كان لجميع أفراده و موضوعات مسائل علمه مبدأ كذلك، فلاحجر في أن يبحث عنه بعنوان جعل الموضوع موضوعاً و المبدأية أو ذي المبدأية محمولاً، و عند هذا ظهر أنّه اذا فرض معاذ اللّه صحة التسلسل و كان كلّ موجود له مبدءاً يصحّ البحث في هذا العلم عن[1] تلك المبادي بعنوان أنّ كلّ موجود له مبدأ أو نحوه، و عند هذا يندفع الاشكال بالكلّية.

و ليت [الف ـ ۲۰] شعري! ما بالهم يضيقون على أنفسهم في هذه[2] الأبـواب و يتّبعون في تصحيح مثل هذه الأمور الّتي لاأصل لها سوى الشهرة بينهم لو كانت، و يرتكبون التكلّفات و التعسّفات الواهية، و مع ذلك لايتمّ الأمر بالآخرة، و لايصل الى ما يخلو عن الاشكال، و يبقى الحال مشوّشاً مختلاً، فلِم لايتّبعون ما يحكم به العـقل الصريح فيجوّزون ما جوّزه و يمنعون ما منعه حتّى يستريحوا عن تـلك المـتاعب و لايلزمهم سلوك تلك المذاهب!؟

ثمّ قيل في شرح هذا الكلام: «هذا جواب آخر من ذلك السـؤال، مـبناه عـلى التخصيص، و لاحاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبادٍ و بين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجوداً مطلقاً ذا مبادٍ، و هذا التخصيص لايخلو عن تكلّف، فانّ البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلّي انّما يقع على وجه الاطلاق لاعلى سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات.

على أنّ البحث عن المقيّد أيضاً بحث عن المطلق لاعلى وجه الاطلاق بأن يكون الاطلاق معتبراً فيه، فانّ كون الموجود المطلق موضوعاً للعلم لاينافيه كون المبادي له

---

۱. ق، م: من ۲. ك: هذا

من عوارضه، اذ المبادي في الحقيقة مبادٍ للأفراد و الأفراد كلّها من عوارض الطبيعة، و كما أنّ أفراد الوجود كلّاً أو بعضاً من عوارضه، فكذلك مبادي الموجودات كلّها أو بعض منها من عوارضه، لأنّها أيضاً من أفراده و الّذي لامبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي، حتّى أنّه لو فرض أنّ لكلّ موجود مبدءاً و قطع النظر عن البرهان الدالّ على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادي الوجود بحثاً عن عوارضه، و الّتي يمنع[1] البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لامبادي أفراده، و هيهنا لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق، اذ لامبدأ له و لاماهية له، لأنّه بسيط»،[2] انتهى.

و قد عرفت حال كونه جواباً آخر، ثمّ ما ذكر من أنّ البحث عن مبادي الموجودات وقع على وجه الاطلاق لاعلى سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات ممّا لادخل له في المقام، اذ مراد الشيخ أنّ المبادي الّتي وقع البحث عنها انّما هي مبادٍ لبعض الموجودات، و الّذي يمنع[3] البحث عنه في العلم مبدأ جميع أفراد الموضوع، و لايلزم من ذلك أن يكون البحث عن المبادي مقيّداً بكونها مبدءاً لبعض الموجودات، و هو ظاهر.

و كذا ما ذكره من العلاوة أيضاً لامحصّل له على ما ذكرنا، و أيضاً لايظهر أنّ قوله: «فانّ كون» الى آخره تعليل «لأيّ شيء»، فلعلّ الفاء للتعقيب. و الغرض دفع ما يتوهّم أنّ المبدأ كيف يمكن أن يكون من العوارض، و أيضاً قد عرفت أنّه[4] لايجد العقل فرقاً بين البحث عن مبدأ نفس الموضوع و عن مبدأ جميع أفراده في عدم جواز البحث عنه في العلم.

بل الظاهر أنّ الثاني أولى بعدم الجواز لما مرّ من أنّ [ب - ۲۰] المسألة لابدّ أن

---

۱. ك : يمتنع
۲. تعليقة الهيات الشفاء/ ۱۲
۳. ك : يمتنع
٤. م : ـ انه

تكون كلّية أو جزئية. فالبحث في الحقيقة عن الأفراد، فبادیها لابدّ أن تكون مسلّمة و يكون البحث عن لواحقها.

ثمّ ما ذكره من أن الوجود المطلق لامبدأ له انّما المبدأ لأفراده، فأمر يصعب على الفهم، لأنّ جميع أفراد شيء اذا كان معلّلاً فعدم معلّلية ذلك الشيء ممّا لا معني له، الّا أن يقال أنّ عدم معلّليته بناءً على أنّ المعني الكلّي في نفسه لامعني لاحتياجه الى العلّة سوي احتياج فرده، و على هذا لاتكون لشيء من الموضوعات الكلية مبادٍ. فالقول بأنّه لايجوز البحث عن مبدأ موضوع العلم لايرجع الّا الى أنّه لايجوز البحث عن مبدأ جميع أفراده و هو الّذي ذكره الشيخ فيبطل ما ذكره القائل، و الفرق بين الوجود و غيره في هذا المعني بأنّ الوجود يتصوّر فيه كون أفراده معلّلة[1] مع كون نفسه غير معلّل، فلانجد اليه سبيلاً. و لعلّه يستقيم على أصوله الّتي لايصل اليه عقولنا.

و لاوجه أيضاً لقوله: «و لاماهية له لأنّه بسيط»، اذ لايلزم أن يقال: لايجوز البحث عن ماهية الوجود حتّى يقال: انّه لاماهية له، بل عن الوجود. و أيضاً البساطة لاتستلزم عدم الماهية، اذ لايعتبر في الماهية التركّب[2].

و لو قيل:انّ نفي الماهية لأجل نفي[3] المبدأ عنه، اذ العلية تكون للماهيات عنده فنقول على هذا مع كونه خلاف ظاهر العبارة يلزم الاشكال من جهةٍ أخرى، لأنّ أفراد الوجود عنده ان كانت وجودات، فيلزم أن لاتكون لها أيضاً مبادٍ كما لنفسه مع أنّه اعترف بأنّ له مبادي، و ان كانت ماهيات فكيف يصحّ أن يقال: ان الماهيات أفراد الوجود، الّا أن يكون هذا أيضاً على أصوله.

ثمّ ما ذكره من أنّ المبادي أفراد[4] الوجود و هي عارضة للوجود يدلّ على أنّه جعل المسألة بعض الموجود عقل مثلاً، لا أنّ بعض الموجود مبدأ أو ذو[5] مبدأ، و هذ

---

١. م : معلل
٢. م : التركيب
٣. ق : تعين
٤. ص، ك : الافراد
٥. ك : ذا

أيضاً مستقيم، بل هو الظاهر. و يصحّ حينئذ أنّ البحث عن عوارض الموجود، لأنّ العقل مثلاً عارض للموجود، لأنّه خارج عنه محمول عليه و هو معني العارض، لكن كان الظاهر من كلام الشيخ أنّ مراده: الثاني، فافهم!

[٨/١٤] قوله : و لو كان مبدأ الموجود كلّه ... .

قيل: «هذا اذا كان المبدأ واحداً بالعدد، و أنت تعلم أنّ المبحوث عنه في العلم الكلّي من المبادي ليس على هذا الوجه، فلو فرض قولنا أنّ لكلّ وجود مبدءاً لم يلزم منه الّا التسلسل لاكون الشيء مبدءاً لنفسه.

و مثل هذا الاشتباه و قع لبعض أفاضل المتأخّرين[١] حيث قال و هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل: «أنّه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور، اذ تحقّق موجود مّا يتوقف على ايجاد مّا[٢]، لأنّ وجود الممكن انّما يتحقّق بالايجاد، و تحقّق ايجادٍ مّا يتوقّف أيضاً على تحقّق موجود مّا، لأنّ الشيء ما لم يوجب لم يوجد.

و قال أيضاً [الف ـ ٢١] في وجه آخر: ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ، و الّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات.

و اعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الأوّل أنّه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور.

و أقول: انّ الدور الّذي يستلزم الفرض المذكور دور غير مستحيل، اذ الدور المستحيل هو توقّف الشيء بعينه على ما يتوقّف بعينيه على ذلك الشيء لاستلزامه كون شيء واحد بعينه سابقاً على نفسه. و أمّا الشيء الواحد بالعموم فذلك الدور فيه،

١. المراد هو المحقّق الخفري في حاشيته على الهيات شرح الجديد.

٢. ق : ايجاده

و ذلك التقدّم له على نفسه[١] غير مستحيل، اذ الوحده المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لاغير، و الّا فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع تكون وحدته وحدة بالمعني لابالعدد، أو لاتري أنّ قولك:[٢]: انّ الحيوان يتوقّف على المني و المني يتوقّف على الحيوان، و قولك : انّ الدجاجة من البيض و البيض من الدجاجة ليسا بدور الّا في اللفظ، و كذا قولك : انّ الحيوان يتوقّف على الحيوان لكونه متوقّفاً على المني المتوقّف عليه ليس يوجب توقّف حيوان بعينه على نفسه، لاختلاف الحيثية، فكلا الوجهين غير صحيح.

و قوله: «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ» ان أراد به أن لامبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر، فذلك صحيح و لكنّه غير ما يلزم من فرض أن كلّ موجود له مبدأ، و لا الفرض[٣] عدم الواجب ـ تعالى عن ذلك ـ و ان أراد أن ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح، اذ الموجود المطلق منقسم الى ما له علّة و الى ما ليست له علّة، و المقسم يصدق على كلّ قسم، فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول و إن لم يصدق عليه، و لاينقسم اليه بقيدالاطلاق أو العموم[٤] كما لايخفى»،[٥] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «هذا اذا كان واحد بالعدد» الى آخره لا اتّجاه له أصلاً، لأنّ حاصل الايراد الّذي كان الشيخ في صدد جوابه هو: أنّه يبحث في هذا العلم عن أشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى و العقول مثلاً، و قد تقرّر أنّه لايبحث في العلم عن مبادي موضوعه؛ فلايجوز أن يكون موضوع هذا العلم الموجود، فأجاب الشيخ بأنّ هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات و الّا يلزم أن تكون مبادي

---

١. ك : + و امّا الشيء . ص : + و اما الشيء و الواحد بالعموم.

٢. ك: ـ قولک

٣. في المصدر: لا في فرض

٤. م : ـ أو العموم

٥. تعليقة الهيات الشفاء/ ١٢

لنفسه، مثلاً اذا كان الواجب تعالى مبدءاً لجميع الموجودات كان مبدءاً لنفسه البتة، و البحث عن مبدأ بعض أفراد الموضوع جايز، فقل لي عند هذا[١] أيّ وجهٍ لهذا الايراد عليه؟!

و الحاصل: انّ بناء كلام الشيخ على الواقع، و أنّ المبادي الّتي يبحث عنها في هذا العلم سواء كان بعنوان بعض الموجود واجب أو عقل مثلاً أو بعنوان أنّ بعض الموجود مبدأ أو ذو مبدأ و الواجب تعالى أو العقل مبدأ هذه المبادي [ب ـ ٢١] الّتي مساوٍ لبعض الموجودات لا كلّها، اذ لو كانت مبادي لكلّها لزم مبدأية الشيء لنفسه، و هذا واضح لا سترة به، و لايحصّل حينئذ لأن يقال: انّه اذا فرض قولنا: انّ لكلّ وجود مبدءاً لم يلزم منه الاّ التسلسل، لاكون شيء مبدءاً لنفسه، و هو ظاهر. و العجب أنّه ظهر من كلامه في الحاشية السابقة أنّه جعل المسألة في هذا المقام، الموجود واجب أو عقل مثلاً مع أنّ توهّم هذا البحث الّذي أورده هيهنا حينئذ يكون أبعد بكثير كما لايخفى.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الاشتباه الّذي نسبه الى بعض أفاضل المتأخّرين فليس كذلك، اذ بناء كلامه على المقدّمة الّتي ادّعاها في ذلك المقام، و على تلك المقدّمة يتمّ كلامه من غير لزوم اشتباه. و لمّا كان ذكره هيهنا خارجاً عن المقصود لم نتعرّض له.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الايراد الّذي أورده بقوله: «أقول» ليس الاّ الاعتراض الّذي نقله عن بعض معاصري الفاضل المذكور و ليس ايراداً علىحدة، لأنّ[٢] مراده أنّه لايلزم الدور المستحيل، بل انّما يلزم التسلسل، الاّ أن يقال ليس مراده أنّه ايراد علىحدة، بل أراد توضيح ما أورده المورد و تفصيله.

و أمّا رابعاً: فلأنّه مع قطع النظر عن كون كلام الفاضل[٣] المذكور مبنياً على المقدّمة

١. ك: + انه
٢. ص، ك: اذ / م: او
٣. ص، ك: فاضل

الّتي أوردها، نقول: انّ هذا القائل قائل بأنّ الموجود من حيث هي لامبدأ له، فمراد الفاضل المذكور بالموجود المطلق هذا المعني، و اذا لم يكن له مبدأ ثبت وجود الواجب بالذات كما ادّعاه.

و ما ذكره من أنّه غير ما يلزم من فرض أنّ كلّ موجود له مبدأ، و لا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لاوجه له؛ لأنّه ما[1] ادّعى أنّ عدم كون الموجود المطلق ذا مبدأ انّما يلزم من الفرضين المذكورين، بل ادّعى أنّه لامبدأ للموجود المطلق. و بذلك يثبت[2] وجود الواجب و هو كذلك على زعم القائل فلا ايراد.

نعم طريق البحث عليه أن يقال انّه ادّعى أنّ الموجود المطلق لو كان له مبدأ يلزم تقدّم الشيء على نفسه، و هذا اللزوم ممنوع، و ان كان الموجود المطلق لامبدأ له الاّ أنّه لايلزم من الفرضين المذكورين. و يمكن دفع البحث بهذا الوجه أيضاً بأنّ الموجود المطلق الّذي اعترفتم بأنته لامبدأ لايصحّ أن يقال انّه لو كان له مبدأ يلزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّ الموجود من حيث هو[3] مع قطع النظر عن الفرد اذا كان له مبدأ لابدّ أن يكون ذلك المبدأ أيضاً موجوداً، فإمّا أن يكون عين الموجود من حيث هي أو يكون الموجود من حيث هي حاصلاً فيه، اذ الموجودية بدون هذا المعني ليس بمتصوّر، و على التقديرين يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

و لايمكن أن يقال: انّ مثل هذا التقدّم ليس محالاً، لأنّه مثل تقدّم الحيوان على الحيوان في المثال الّذي أورده ذلك القائل، لأنّ التقدّم الّذي ليس بمستحيل هو أن يكون تقدّم الطبيعة باعتبار فرد و تأخّره [الف ـ ۲۲] باعتبار فرد آخر، و هيهنا التقدّم و التأخّر بحسب أصل الطبيعة في نفسها و هو ظاهر.

و لو قيل: انّ[4] مراده أنّ الطبيعة في نفسها لاتقدّم و لاتأخّر فيها؛ فجوابه قد مرّ

---

۱. ص، ك: ـ ما
۲. م: ثبت
۳. ك، م: هي
٤. م: ـ ان

أنّه حينئذ ينهدم بنيان ما ذكره، و لابدّ أن يرجع الى كلام الشيخ.

فان قلت: تحقّق الوجود بهذا المعني لعلّه لم يكن بديهياً و كان اثباته بعد اثبات الواجب تعالى، فحينئذ لاينفع التمسّك به في اثبات الواجب تعالى.

قلت: اذا لم يكن تحقّق هذا المعني بديهياً، فكيف يجعله موضوعاً لهذا العلم الّذي يجب أن يكون موضوعه بديهياً. فلابدّ له [١]: إمّا من الاعتراف بأنّ موضوع العلم ليس هذا المعني، بل مفهوم الموجود الاعتباري، و حينئذ لايصحّ ما ذكره من أنّ موضوع هذا العلم لا مبدأ له؛ [٢]: و إمّا من القول بأنّ هذا المعني بديهي و حينئذ يرد ما ذكرنا هيهنا. فافهم!

[٩/١٤] قوله : بل الموجود كلّه لامبدأ له ... .

قيل[١]: «قد علمت ما فيه، فلاحاجة الى أن يفيده، و كان كلام المستدلّ المذكور مأخوذ من هيهنا»، انتهى[٢].

أقول: قد علمت أيضاً ما فيه، فلاحاجة الى أن نعيده.

[٩/١٤] قوله : انّما المبدأ مبدأ للموجود[٣] المعلول ... .

قيل: «قد علمت أنّه لاحاجة الى هذا التقييد و التخصيص في هذا المقام، فانّ المبدأ لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق و ان لم يكن مبدءاً له من حيث كونه موجوداً مطلقاً.

و كذا قوله: «فلايكون هذا العلم[٤] يبحث عن مبادي الموجود مطلقاً» منظور فيه؛ لأنّه يبحث عن مبادي الموجود و ان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مبادي[٥]

١. ك : ـ قيل
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٢
٣. ك : للوجود
٤. م : ـ العلم
٥. ق ، ك ، م : ـ مبادى

مطلقاً. فانّ الموجود مطلقاً لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ لما تحقّق موجود معلول. انّما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لاطبيعة الوجود مطلقاً»[١]، انتهى.

و لايخفى أنّ قوله: «فانّ المبدأ بعض الموجود» لايصلح بظاهره تعليلاً لعدم الحاجة الى هذا التقييد و التخصيص، بل يصلح علّة لعدم صحّة هذا التقييد و التخصيص[٢]. ثمّ النظر الّذي أورده غير وارد، لأنّ مراد الشيخ بمبادي[٣] الموجود مبادي جميع الموجودات، و حينئذ لاايراد.

و يمكن أيضاً أن يكون المراد بالموجود مطلقاً الموجود المطلق من حيث هو مطلق، و حينئذ يصحّ على زعم القائل أنّ المبدأ ليس مبدءاً لذلك.

و لو قيل: انّ عدم المبدأ مبدأ لذلك لايتوقّف على كونه مبدءاً لبعض الموجودات، اذ لو كان مبدءاً لكلّها أيضاً لايمكن أن لايكون مبدءاً للموجود المطلق من حيث هو مطلق على ما ذكره القائل غير مرّة.

فنقول[٤]: هذا هو الاعتراض الّذي أورده أوّلاً بقوله: «قد عرفت أنّه لاحاجة الى هذا التقييد و التخصيص»، اذ محصّل هذا ليس الّا ذلك كما صرّح به قبيل ذلك، و ليس اعتراضاً على حدة.

[١١/١٤] قوله: كسائر العلوم الجزئية.

قيل: «هذا مثال عنده، لأنّ البحث قد يقع من مبادي بعض أفراد الموضوع لا عن [ب - ٢٢] المبادي المشتركة لجميع أفراده و مثال عندنا، لأنّ البحث قد يقع عن المبادي المشتركة لأفراد الموضوع كلّاً أو بعضاً و للموضوع أيضاً مطلقاً، لكن لامن

---

١. تعليقه الهيات الشفاء / ١٢
٢. ك: تحضيص
٣. ق : مبادى
٤. ق : ففول / م : نقول

حيث حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل. ألا ترىٰ أنّ كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مبادٍ مشتركة لكلّ فرد ككون كلّ حيوان يتولّد إمّا عن مثله أو غير مثله؟ و كلّ حيوان له مبدأ حركة أرادية و ذلك المبدأ جزء من أجزاء الحيوان مطلقاً، و ان لم يكن جزءاً و لامبدءاً مطلقاً للحيوان من حيث هو حيوان، ليلزم[1] البحث عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الّذي يبحث عن أحواله»[2]. انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ كون[3] كلّ فرد من أفراد الحيوان ذا مبدأ مع كون طبيعة الحيوان المشتركة غير ذي مبدأ لانفهمه أصلاً. الاّ أن يكون المراد أنّ الطبيعة من حيث هي لامعني لكونها ذا مبدأ و غير ذي مبدأ باعتبار[4] الأفراد و تحقّقها في ضمنها؛ و قد عرفت أنّه عند هذا يبطل كلام القائل و لابدّ من الرجوع الى كلام الشيخ، و امّا غير ذلك فلانتصوّره[5]. و كنّا الى الآن ما[6] رأينا في كلام هذا القائل من أنّه يجوز أن يكون كلّ الأفراد ذا مبدأ مع عدم كون الطبيعة من حيث هي كذلك كان[7] لنحمله على أنّ كلامه في الوجود، و لمّا كان رأيه أنّ الوجود لانفهمه و لانتصوّره و ليس حاله حال الماهيات، فلعلّ له توجيهاً، لكن الآن قد تعدّى حكمه هذا الى غير الوجود من الماهيات أيضاً الّتي يعرّف[8] بأنّه يفهمها العقول، و يعلم أحكامها و أحوالها، فحينئذٍ زاد تحيّرنا و تعجّبنا في أنّ هذا الكلام أيّ معني له و بأيّ وجه يمكن تصحيحه هذا؟

ثمّ لايخفى أنّ هيهنا كلاماً آخر و هو: أنّه يمكن أن يقال: انّ البحث عن اثبات المبادي للموضوع[9] الّذي يعنونه في العلوم هو أن يثبت الأشياء الّتي في الواقع مبادٍ للموضوع أو جميع أفراده. و أمّا البحث عن أنّ الموضوع أو جميع أفراده له مبدأ و نحو

---

١. ك : للزم
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٢
٣. ق : ـ كون
٤. م : الاعتبار
٥. م : فلانتصور
٦. في حاشية س : موصولة
٧. كذا
٨. م : يعترف
٩. ص ، ك : ــ للموضوع

ذلك فلاحجر فيه، و لذا تري يبحث في كتاب الحيوان أنّ كلّ حيوان يتولّد إمّا عن مثله أو غير مثله.

و[1] الجواب الأوّل من الشيخ لايبعد حمله على هذا، لكن فيه حينئذ أمران:

أحدهما: انّ التفرقة بين هذين الأمرين كأنّه لاشاهد له يصلح للتعويل.

و ثانيهما: انّه غير مفيد في مقامنا هذا، اذ لاشكّ أنّه يبحث في هذا العلم عن اثبات الاشياء الّتي هي مبادٍ في الواقع مثلاً يبحث عن اثبات الواجب تعالى و اثبات العقول، و ليس البحث منحصراً في أنّ بعض الموجود مبدأ و ذو مبدأ، و هو ظاهر.

[۱۲/۱۴] قوله : اذ لها مبادٍ يشترك فيها جميع ما ينحوه كلّ واحد منها.

لمّا قال: انّ في سائر العلوم لايبرهن على وجود مباديها المشتركة، كان[2] مظنّة[3] أنّ يقال: هل لها مبادٍ مشتركة؟ فذكر أنّه توجد لها مبادٍ مشتركة، و في ضمن ذلك فسّر المبادي المشتركة أيضاً بأنّها الّذي يشترك فيها جميع ما يقصده كلّ واحد من تلك العلوم [الف ـ ۲۳] و المراد بجميع ما يقصده كلّ واحد من العلوم إمّا جميع موضوعات مسائل تلك العلوم حيث انّ كلّ علم يقصد الى موضوعات مسائله ليتعرّف أحكامها، أو المراد نفس المسائل؛ لأنّها المقاصد في العلوم، و اشتراك جميع المسائل فيها باعتبار أنّها مبادٍ لموضوعات المسائل، فكان جميع تلك المسائل مشتركة فيها لمدخليتها في الجميع.

---

۱. م : ـ و
۲. كذا
۳. م : يظن

[١٣/١٤] قوله : فانّما[1] تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الأمور الّتي فيه[2].

هكذا في بعض النسخ الّذي رأينا، و الأولىٰ أن يكون «لما بعده من الأمور الّتي فيها» بأن يكون ضمير «بعده» راجعاً الى «ما» في قوله: «ما هو مبدأ» و ضمير «منها» الى العلوم. و على ما هو الواقع يمكن أن يقال ضمير «فيه» راجع الى كلّ واحد من العلوم، و حينئذ الأولىٰ أن يكون الضمير المستتر في قوله: «يبرهن» أيضاً راجعاً الى «كلّ واحد» أو أنّه راجع الى «سائر العلوم».

و امّا ضمير «بعدها» فالأمر فيه أشكل؛ اذ لامرجع له ظاهراً الّا كلمة «ما» أو «المبدأ»، و على أيّ وجه كان الظاهر فيه التذكير، الّا أن يقال تأنيثه باعتبار لفظة«ما» لأنّها مؤنثة و لايخلو عن بعد، و الظاهر أنّه من السهو في الكتابة و كم من مثله في التصنيفات.

[١٤/١٤] قوله : و يلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة الى أجزاء ... .

قيل: «للعلوم [بالمعنى الثاني] أجزاء و جزئيات و فروع. فأجزاء كلّ علم: هي العلوم و المسائل الّتي يحتوي ذلك العلم عليها. و جزئياتها: هي العلوم الّتي موضوعاتها أفراد موضوع ذلك العلم. و فروعه: هي العلوم الّتي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم»[3]، انتهى.

لايخفى أنّ ما ذكره كأنّه اصطلاح غير مشهور، اذ لم يعهد الفرق بين الجزئي و الفروع، و أيضاً كون الطبّ مثلاً من فروع الطبيعي من الاشتهار بحيث لايمكن الانكار. و قد نقلنا أيضاً سابقاً من صاحب القيل أنّه عدّه من فروعه و موضوع

---

١. في المصدر : فانّها
٢. في المصدر : فيها
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٣

الطبّ ليس من عوارض موضوع الطبيعي بل من أفراده، و جعله من العوارض باعتبار أخذ قيد الصحّة و المرض فيه وجه مريض.

[١٤/١٥] قوله : من جهة وجوده.

متعلّق بقوله: «معلول»، و يمكن تعلّقه «بالأسباب» أيضاً، و لعلّه أولى لموافقته لما يذكر بعد ذلك بقوله: «الّذي يفيض عنه كلّ موجود معلول بما هو موجود معلول».

[١٤/١٧] قوله : لابما هو موجود متحرّك فقط أو متكمّم فقط.

و في بعض النسخ: «لا أنّها موجود»، الى آخره. و[١] الأوّل أصحّ و أولى. قيل: «يعني لو خصصّ السبب الأوّل بكونه سبباً أولى لكلّ متحرّك أو متكمّم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعياً أو تعليمياً، فخرج عن كونه من أجزاء العلم الالٓهي»[٢]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ البحث عن الواجب تعالى و وجوده ليس يؤخذ أنّه سبب أوّل لكلّ موجود حتّى لو أخذ فيه أنّه سبب لكلّ موجود متحرّك أو متكمّم لكان طبيعياً أو تعليمياً. نعم بعد ما ثبت[٣] وجوده و ثبت[٤] وحدته يلزم من ذلك كونه سبباً لكلّ [ب ـ ٢٣] موجود معلول بما هو موجود معلول.

و أمّا ثانياً: فلأنّه اذا أخذ فيه كونه سبباً لكلّ متحرك أو متكمّم، كيف يكون بحثاً طبيعياً أو تعليمياً على ما هو رأي الشيخ كما صرّح به قبيل هذا من أنّ ما يكون مبدءاً لجميع ما ينحوه علم لايكون البحث عنه في ذلك العلم؟ فالظاهر أنّ مراد الشيخ ليس

---

١. ك : ـ و
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٣
٣. ك : يثبت
٤. ك : يثبت / كذا، الصحيح : ثبتت.

الاّ بيان الواقع و أنّ الأسباب القصوى الّتي يبحث عنها في هذا العلم هي الأسباب لكلّ موجود معلول، و كذا السبب الأوّل ـ تعالى المسبّب للأسباب ـ أيضاً سبب لكلّ موجود معلول، و لايختصّ بالمحرّكات و المتكمّات؛ فافهم!

[١٧/١٤] قوله : و منها ما يبحث عن العوارض للموجود.

كالوحدة و الكثرة، و القوّة و الفعل، و التقدّم و التأخّر، و العلّية و المعلولية و نحوها. القسم الأوّل: بحث عن أقسام الموجود و هذا عن عوارضه على ما اصطلح عليه سابقاً.

[١٨/١٤] قوله : و منها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية.

التصوّرية و التصديقية، و من جملتها البحث عن موضوعاتها أيضاً. هذا البحث بعضه عن أقسام الموجود و بعضه عن عوارضه، و لاضير في جعله قسماً للبحث عن عوارضه، اذ[1] الغرض ليس منع الجمع و الخلوّ.

[١٨/١٤] قوله : لأنّ مبادي كلّ علم أخصّ

و كان في بعض النسخ: و «لأنّ» على ما نقله صاحب القيل. و توجيه الأوّل: ظاهر. و أمّا الثاني: فالظاهر أنّه دليل مقدّم على المدلول، و هو قوله: «فيعرض» الى آخره.

[١/١٥] قوله : هي مسائل في العلم الأعمّ[2].

أي اذا كانت نظرية.

---

١. ق : أو

٢. في المصدر : الأعلى.

[٣/١٥] قوله: فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود و الأمور الّتي هي له كالأقسام و الأنواع، حتّى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي.

هذا أيضاً ممّا يؤيّده [ما] شيّدنا أركانه سابقاً.

قيل: «يريد بيان أنّ البحث عن مبادي العلوم الجزئية بأيّ وجه يكون و على أيّ كيفية تقع في هذا العلم، فانّ موضوعات العلوم الجزئية أمور مخصوصة، و الّتي تبحث عنها في هذا العلم أحوال الموجود المطلق الّذي هو أعمّ الأشياء، فكيف تكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم!؟ فيبيّن ذلك و يكشف عن وجه اشكاله له بأنّ أحوال موضوع العلم الأعلى قد تكون أموراً هي كالأقسام له[١]. و الأقسام قد تكون من العوارض الذاتية للمقسم، و ذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة أوّلية، كقسمة الجنس الى الأنواع و قسمة الموجود الى الموجودات. و قد[٢] علمت أنّها كقسمة الجنس الى الأنواع بمعني انّه ليس بخارج عن حقائق الموجودات و ان لم يكن جنساً بالحقيقة؛ لأنّه ليس ماهيته كلية كما مرّ، و كذلك أقسام الأقسام أيضاً من العوارض الذاتية اذا كانت القسمة للمقسم قسمة أولية، و هكذا الى أن تصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب.

فانّ المراد عن القسمة الأوّلية أن لايحتاج المقسم[٣] في انقسامه الى تلك الأقسام الى لحوق أمر خارج عن ذاته، فانّ قسمة الحيوان الى الانسان و الفرس و سائر الأنواع قسمةٌ أوّلية، و الأقسام أعراض ذاتية له، و اذ قسّمته الى الأبيض و غيره [الف ـ ٢٤] و الى الضاحك و غيره و الى الكاتب و غيره غير أوّلية، و الأقسام ليست أعراضاً ذاتية له ان كان القسم الخارجي في بعضها أعمّ، و جعل[٤] في[٥] بعضها مساوياً

---

١. ك : ـ له

٢. ك : ـ قد

٣. ك : ـ المقسم

٤. م : ـ جعل

٥. ق : ـ جعل في

و في بعضها أخصّ ممّا خرج من القسمة الأولىٰ و كانت القسمة في الأنحاء الثلاثة الأخيرة أيضاً مستوفاة كالأولى، و بالجملة أخصيّة العارض لاتنافي كونه من الأحوال الذاتية للمعروض الموضوع.

فاذن نقول: انّ هذا العلم يبحث عن أحوال ذاتية للموجود المطلق، و من جملة أحواله أقسامه الذاتية ـ كالمقولات ـ و أقسام أقسامه الذاتية ـ كأنواع المقولات ـ و أنواع أنواعها حتّى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم، سواء كان ذلك التخصيص جزء التخصيصات و التقسيمات الّتي لايجوز بعده تخصيص، أم لا.

فالأوّل: كالجسم القابل للحركة و السكون، فانّه قسم من الأقسام الأوّلية الذاتية للموجود بما هو موجود يحدث معه موضوع الطبيعي، و لايمكن أن يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم أخصّ خصوصاً منه الّا بلحوق عارض غريب من تغيّر أو تكمّم، فيصير المخصوص به أمراً طبيعياً أو تعليمياً لايجوز أن يكون من أحوال الموجود بما هو موجود، و لاالبحث عنه داخلاً في العلم الأعلى.

و الثاني: كالكمّ المطلق، فانّه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكمّ و غير الكمّ. و هو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود، تكون الأقسام الأوّلية الحاصلة منه أخصّ خصوصاً من الكمّ المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب، كقسمة الموجود المطلق الى كمّ متصل و غيره، بل الى مقدار و غيره، بل الى جسم تعليمي و غيره. فالجسم التعليمي مع كونه أخصّ من الكمّ المطلق بمراتب لكنّه هو أيضاً كالكمّ المطلق من الأقسام الأوّلية للموجود و من الأعراض الذاتية له؛ فانّ جعله جسماً لايتوقّف على جعله مقداراً، و كذا جعله مقداراً لايتوقّف على جعله كمّاً متصلاً، و لاجعله كمّاً متّصلاً يتوقّف على جعله كمّاً مطلقاً، بل الكلّ بما يتحقّق بجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد. فاذن لايجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي أن لايكون ما هو أخصّ منه من الأقسام الذاتية الأوّلية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه، بل قد يكون و قد لايكون.

فعلى كلّ من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاصّ يصلح لأن يبحث عن أحواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلّم اليه صاحب هذا العلم، و هو يأخذه و يتسلّمه منه من[1] غير بحث و نظر، اذ ليس لصاحب علم جزئي أن يبحث عن وجود موضوعه و حدّ ماهيته، و الاّ لكان من تلك الحيثية صاحب علم موقوف علمه، فالمهندّس مثلاً اذا بحث عن وجود الكمّ المتّصل و ماهيته صار من هذه الجهة عالماً الٰهياً لامهندساً»[2]، انتهى.

و هيهنا أبحاث:

أحدها: انّ ما ذكره في تعريف القسمة الأوّلية من أن لايحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الأقسام الى لحوق [ب ـ ٢٤] أمر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الأجناس الى الأنواع، اذ في جميعها يحتاج الى لحوق الفصل بالجنس و هو أمر خارج عن ذات الجنس، و لعلّه أراد بالخارج ما لايكون متحداً معه في الوجود بالذات؛ أو أراد أنّه لايحتاج في الانقسام الى قيام أمر خارج بالمقسم ـ كاحتياج انقسام الحيوان الى الأبيض مثلاً الى قيام البياض الّذي هو أمر خارج عنه بخلاف انقسامه الى الانسان، فانّه لايحتاج الى ذلك ـ أو أراد[3] أنّه لايحتاج في الانقسام أن يلحقه أمر خارج سوى ما يقسم، لكن على هذا لايصحّ[4] اخراج قسمة الحيوان الى الأبيض و غيره و نحوه من القسمة الأوّلية؛ لأنّها أيضاً لاتحتاج الى لحوق أمر سوى الأبيض بالحيوان، و أيضاً تخرج قسمة الجنس الى نوع النوع من القسمة الأوّلية، الاّ أن يقال انّه لايحتاج الجسم مثلاً في صيرورته انساناً الى أن يصير حيواناً، و سنتكلّم عليه.

و ثانيها: انّ حمل القسمة الأوّلية على المعنى الّذي ذكرنا من الوجهين الأوّلين و ان كان يصحّح به كون قسمة الجنس الى الأنواع و أنواع الأنواع قسمة اولية، و قسمته

---

١. م: ـ من
٢. تعليقه الهيات الشفاء / ١٣-١٤
٣. ص، م: يراد.
٤. س: لايصلح

الى الأصناف و نحوها غير أوّلية، لكن يشكل حينئذ القول بأنّ أنواع الأنواع أعراض ذاتية على ما هو المشهور من معنى العرض الذاتي في مقامنا هذا، و هو مالايكون لحوقه لأمر أعمّ أو اخصّ، و هو المفيد في المرام، لاكون القسمة اليها قسمة أوّلية؛ اذ ما هو المقرّر لزوم كون البحث في العلوم عن الأعراض الذاتية لموضوعها لاعن الأقسام الأوّلية له، لأنّ كون الجسم انساناً مثلاً يتوقّف على كونه حيواناً على رأي الشيخ كما صرّح به. و ما ذكره القائل من أنّ جعل الموجود جسماً «لايتوقّف على جعله مقداراً، و كذا جعله مقداراً لايتوقّف على جعله كمّاً متصلاً» الى آخره و ان فرض[1] صحّته ليس موافقاً لرأي الشيخ، و الكلام في كلامه.

و ثالثها: انّ القسمة الأوّلية بأيّ معنى كان من المعاني المذكورة تخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة و السكون الّذي هو موضوع الطبيعي، فلايكون عرضاً ذاتياً له، و حينئذ يجب أن لايصحّح موضوع الطبيعي في هذا العلم، و لاتخفى شناعته.

و رابعها: انّ عدم امكان قسمة الموجود بعد الجسم القابل للحركة و السكون الى قسم يكون أخصّ منه بدون لحوق عارض غريب من تغيّر أو تكمّم أو نحوه على ما هو مراده غير مسلّم، اذ يجوز أن ينقسم الجسم القابل للحركة و السكون الى ما هو أخصّ منه من دون لحوق أمر غريب كانقسامه الى الحيوان و غيره، الّا أن يكون المراد الانقسام الّذي يكون بقيد القابلية يدخل فيه، و ظاهر أنّه لامدخل له في تقسيم الموجود الى حيوان و غيره.

و خامسها: أنّه لانسلّم أنّ قسمة الموجود الى قسم أخصّ من الجسم القابل للحركة و السكون الّذي يحصل بسبب لحوق أمر غريب من تغيّر أو تكمّم يوجب أن لايكون البحث [الف ـ ٢٥] عن هذا القسم في العلم الأعلى، بل الظاهر من كلام الشيخ

---

١. كذا

على ما سيجيء أنّه لافرق بينه و بين المقدار و الجسم التعليمي الأخصّ من الكمّ المطلق في أنّه[١] يجوز البحث عنها جميعاً في الالّهي، لكن بشرط أن يكون البحث عن نحو وجودها الّذي لايفتقر الى المادّة.

و الحاصل: انّه اذا لم يكن البحث على هذا الوجه، بل يكون عن أحوالها الأخرى الذاتية لها لم يجز أن يكون البحث عنها جميعاً في هذا العلم، بل في الطبيعي و التعليمي و اذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم، فالتفرقة بينهما[٢] لايوافق رأي الشيخ.

و سادسها: انّه لم يظهر من كلامه أنّ القسمة يجب أن تبلغ الى مثل أيّ قسم حتّى يصلح[٣] أن يجعل ذلك القسم موضوعاً لعلم آخر، و أيّ قسم لايصلح له؛ و لم يعلم منه انّه ما السرّ في أنّ الكمّ المطلق يجب أن يجعل موضوعاً لعلم آخر و لايبحث عن أحواله في العلم الأعلى؟ و القسم الّذي تحته و أخصّ منه يمكن أن يبحث عنه في هذا العلم، و لايجب أن يكون البحث عنه خارجاً عنه، مع أنّ هذين الأمرين ممّا يهمّ في المقام و لايظهر المقصود من دون تحقّقها.

و الحقّ كما ذكرنا سابقاً أنّهم جعلوا طائفة من[٤] أقسام الموجود موضوعات لعلوم متعددّة من الطبيعي و الخلقي و التعليمي و المنطقي إمّا مقيداً بقيد أو لا، بناءً[٥] على تشعّب الأبحاث عنها و تكثّرها. و الطائفة الأخرى الّتي ليست بتلك المنزلة أخذوها جميعاً و أدرجوها في علم واحد و بحثوا عن أحوالها في ذلك العلم، و جعلوا موضوعه الموجود؛ اذ لايصلح شيء سواه لذلك على ما ظهر من كلام الشيخ و ان لم يكن بين بعض من تلك الطائفة الأخرى و الطائفة الأولى فرق في كونها[٦] عرضاً ذاتياً بالنسبة

---

١. ق : + في
٢. ص، ك : بينها
٣. ك : يحصل
٤. ق : ـ طائفة من
٥. ق : مبناء
٦. ص ، ك : كونها

الى الموجود، بل إمّا هما[1] جميعاً عرض ذاتي، أو ليسا جميعاً عرضاً ذاتياً له، لكن لمّا[2] لم تكن لهذا البعض مباحث كثيرة. و رأوا[3] الأولىٰ أن لايجعل علماً على‌حدة، فلذا اصطلحوا في مقامنا هذا على أن يجعلوا العرض الذاتي الّذي اشتهر بينهم أنّه يبحث عنه في العلوم، بمعنى مالايحتاج عروضه للموجود الى أن يتخصّص تخصّصاً[4] طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو منطقياً، حتّى يشمل جميع مباحث الطائفة الثانية، و لايخرج منها شيء و ان لم يكن بالمعنى المشهور من أنّه لايكون عروضه بسبب أمر اعمّ أو اخصّ.

ثمّ لايخفى أنّه على هذا و ان صار موضوعات العلوم المذكورة من العوارض الذاتية للموجود فالبحث[5] عنها بعنوان أنّ بعض الموجود جسم قابل للحركة و السكون أو أنّه كمّ مطلق الى غير ذلك يكون من جملة العلم الأعلى، لكنّ الأقسام الّتي تحت هذه الموضوعات ليست كذلك، اذ لايصدق على المقدار مثلاً أنّه لايحتاج الموجود في عروضه له الى أن يتخصّص تخصّصاً طبيعياً أو تعليمياً أو نحوه، بل يحتاج في عروضه له الى أن يصير كمّاً مطلقاً هو تخصّص تعليمي، فأرادوا أن يتمحّلوا الادخال مثل هذه المباحث أيضاً في العلم الأعلى، اذ لايحسن جعلها[6] علماً [ب ـ ٢٥] على‌حدة، و لايمكن ادخالها في العلوم الجزئية، فقالوا: انّ شيئاً اذا لم تكن عرضاً ذاتياً بهذا المعنى أيضاً للموجود يجوز أن يبحث عنه في هذا العلم، لكن بشرط أن يكون البحث عن أمر لايتعلّق بالمادّة و نحوها ممّا يتعلّق بموضوعات العلوم الجزئية، فبذلك اندرجت تلك المباحث أيضاً في هذا العلم.

بيانه: انّ قولنا الموجود مقدار مثلاً الّذي هو مسألة هذا العلم و ان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر، رعاية لجعل موضوع العلم موضوع المسألة لامحمولها لعدم

---

١. ق : بل اياهما
٢. ص ، ك : ـ لما
٣. ق : ـ رأوا / م : زادوا
٤. م : تخصيصاً . و هكذا فيما بعد
٥. ك ، م : و البحث
٦. ق : جعلهما

استقامته على ما ظهر فيما سبق، لكن لاشكّ أنّ المقصود الأصلي منه «أنّ المقدار موجود»، ففي الحقيقة البحث عن الموجود الّذي لايتعلّق بالمقدار و المادّة و غيرهما من موضوعات العلوم الأخرى الجزئية، فصحّ أنّ البحث ليس عن الجهة المتعلّقة بالمادّة و المقدار، فاندرج في هذا العلم بناءً على ما قالوا و تمحّلوا.

نعم اذا بحث عن المقدار باعتبار الحالة الّتي تكون له من حيث هو مقدار، فلايجوز أن يكون داخلاً في هذا العلم، بل يكون [۱]: امّا من أجزاء العلم التعليمي ان لم يخرج المقدار عنه، و لم يجعلوه علماً علىحدة بناءً على[1] تكثّر الأبحاث المتعلّقة به، [۲]: أو يكون علماً تحته ان أخرجوه منه كما أخرجوا الكمّ[2] عن الالٰهي.

و هذا كلّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ هذه المباحث ليست من المباحث العقلية الّتي تكون بناؤها على المقدّمات البرهانية، بل من الأمور الاستحسانية، فلاحجر فيما فعلوه و منعوه، و لامنع فيما تمحّلوه؛ لأنّه ليس ممّا لايستحسن في نظر العقل، بل هو موافق ملائم له، كما لايخفى.

و لقد أشبعنا الكلام في هذا الباب حتّى صار مظنّة الاطناب و الاسهاب[3] حدباً[4] و شفقة على الطلاب، لئلّا يزلّ قدمهم عن صوب[5] الصواب، اذ كلماتهم في هذا المقام لايخلو عن قسط صالح من الشكّ و الارتياب، و مع هذا كلّه قد بقي بعد خبايا في زوايا، و سنعود الى تفحّصها ان شاء اللّه تعالى.

[۶/۱۵] قوله : و كذلك في غير ذلك.

أي: يبحث عن أقسام الموجود حتّى يبلغ الى تخصّص يحدث معه موضوع الخلقي و المنطقي فيسلّمه اليهما.

---

۱. ص، ك : + عدم
۲. ف : لكم
۳. الاسهاب : الاطالة
۴. حدباً : تعطفاً
۵. الصوب : الجهة

[٦/١٥] قوله : و ما قبل ذلك التخصيص كالمبدأ له فنبحث عنه و نقرّر حاله.

و كان في بعض النسخ: «و كالمبدأ له». فعلى النسخة الأولى: يكون ما قبله مبتداء و «كالمبدأ له»[١] خبر للمبتداء و على هذا الضمير المستتر في «يبحث» امّا راجع الى الطبيعي و الرياضي، و إمّا الى هذا العلم.

فعلى الثاني: يكون المعني أنّ «ما قبل ذلك التخصّص كالمبدأ» للطبيعي و الرياضي، فيبحث هذا العلم عنه و يقرّر حاله لاالطبيعي و الرياضي؛ لأنّه لم يصل بعد الى حدّ موضوعها. و على الأوّل يكون «هذا» المبتداء و الخبر جملة معترضة، و المعني: انّه اذا حدث موضوع الطبيعي و الرياضي فيسلّمه الى الطبيعي و الرياضي، فيبحث الطبيعي و الرياضي عنه و يقرّر حاله.

و قد اعترض فيما بيّن أنّ قبل التخصيص كالمبدأ له و ان كان بعد التخصيص [الف ـ ٢٦] موضوعاً.

و أمّا «كالمبدأ» من المبتداء و حينئذ «فنبحث» خبر المبتداء، و الضمير المستتر فيه راجع الى «هذا العلم»، و لايحتمل رجوعه الى الطبيعي و الرياضي.

و على النسخة الثانية العطف للتفسير، و قوله: «فيبحث» خبر المبتداء و الضمير المستتر راجع الى «هذا العلم».

[٧/١٥] قوله : فتكون اذن مسائل هذا العلم ... .

قيل: «المباحث المورده[٢] في هذا العلم أصنافها كثيرة، لكنّها مندرجة في ثلاثة جوامع:

أحدها: البحث عن أسباب الوجود، تندرج فيه مباحث العلّة و المعلول، و اثبات

---

١. ك، م: + امّا

٢. ق: المذكورة

المفارقات العقلية، و اثبات المبدأ الأوّل للوجود، و اثبات المادّة الأولىٰ و الصورة[1] المنوّعة للأجسام، و اثبات الغايات للطبائع، و اثبات الأجسام الفلكية و نفوسها و عقولها الّتي هي غايات حركاتها؛ فانّ جميع هذه المسائل يبحث عن مبادي الوجود.

و ثانيها: هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة، و القوّة و الفعل، و التامّ و الناقص، و القدرة و العجز، و التقدّم و التأخّر، و القديم و الحادث و غير ذلك. و قد سبقت منّا الاشارة الى أنّها بأيّ وجه تكون من العوارض للوجود مع أنّه ليس في الخارج بحسبها عارضية و معروضية[2] بين شيئين، و الحقّ أنّ كونها من العوارض انّما يكون باعتبار من الذهن و ضرب من التحليل، كالّذي يقع بين الماهية و الوجود، فهي كالوجود زائدة عن الماهيات، خارجة محمولة عليها لاكحمل الذاتيات عليها.

و ثالثها: البحث عن أقسام الوجود الّتي هي مبادي العلوم الجزئية، أعمّ من أن تكون موضوعات لها أو غير ذلك، و ليس يجب أن يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي، بل من حيث وجودها في ذاتها و تقرّرها في نفسها، لكن يلزمها أن تكون من المبادي للعلوم الجزئية.

بقي هيهنا سؤال، و هو أنّ مباحث الماهية و جنسها و فصلها وحدّها و أنّها هل هي[3] موجودة أم لا، و أيّ وجودٍ يخصّها[4] من مسائل هذا العلم و خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة غير مندرجة فيها؟ فلم لم يذكرها[5] الشيخ هيهنا؟

و يمكن الجواب فيه بأنّ الغرض هيهنا ليس في بيان الحصر، بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم. أو بأنّ الاصل في الأشياء هي وجوداتها لاماهياتها، فالبحث عن الماهية و أجزائها ليس بالاصالة، بل على وجه التطفّل»[6]، انتهى.

و لايخفى أنّ الأولىٰ جعل مباحث العلّة و المعلول من بحث العوارض لا من بحث

---

١. ق : الصور
٢. م : عارضه و معروضه
٣. ك : - هي
٤. م : + هي
٥. ك : يذكره
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٤

الأسباب. ثمّ السؤال الّذي أورده لااتّجاه له؛ لأنّ الماهية الجنسية و الفصلية و الحدية أيضاً من عوارض الموجود[1] كالوحدة و الكثرة و نظائرهما[2]. و الجواب الأخير الّذي ذكره انّما هو على أصوله.

[١٥/١٠] قوله : و أول الأمور في العموم ... .

كان مراده أنّ الوجود و الوحدة أولى المعاني العامّة المفهومة من الأشياء، اذ ليس شيء أقدم تصوّراً [ب ـ ٢٦] منها.

قيل: «و يمكن أن يقال في وجه التسمية أنّ لهذا العلم تقدّماً بالطبع على سائر العلوم الفلسفية، لأنّ مبادي تلك العلوم انّما تثبت في هذا العلم، و هذا الوجه أوفق؛ لأنّه يثبت تقدّمه من حيث كونه علماً، لامن حيث المعلوم به فقط، كما في الوجه الأوّل»[3]، انتهى.

[١٥/١٧] قوله : فانّما يبحث فيه عن معني ... .

قد مرّ الكلام فيه مفصّلاً.

[١٥/١٧] قوله : بل الأمور المبحوث عنها فيه ... .

تفصيل و توضيح للمقام.

[١٦/٩] قوله : و كما أنّ العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ... .

اعلم أنّ الأمر في العلوم الرياضية أسهل ممّا هيهنا، اذ الاشكال الّذي يرد في علم

---

١. ص ، ك : الوجود

٢. م : نظائرها

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٤

الرياضي هو أنّ موضوع الرياضي قد تقرّر أنّه الكمّ المتّصل و المنفصل. و بـالجمله المعني الّذي لايكون متحدّداً في النفس بالمادّة و ان كان في الخارج محتاجاً اليها، مع أن موضوع علم الهيئة الّذي هو أحد أجزائه السماء و الكواكب و هما متحدّدان في النفس أيضاً بالمادّة.

و يدفع ذلك الاشكال بأنّ في الهيئة و ان كان تبحث عن السماء و الكواكب، لكن ليس المنظور جسميتها بل مقدار هما، و الأحكام و الأحوال الّتي تثبت لهما انّما هي من جهة المقدار، حتّى انّه لو فرض[1] أنته تكون أجسام أخرىٰ بدلهما لكان تلك الأحكام و الأحوال بحالها، ففي الحقيقة البحث في الهيئة أيضاً عن المقدار الّذي لايتحدّد بالمادة، فلااشكال.

و أنت خبير بأنّ في هذا ليس زيادة تكلّف و لايختلّ شيء من مقرّراتهم في هذا الباب من لزوم[2] كون البحث في العلوم عن عوارض موضوعه الذاتية، و كون العرض الذاتي ما لايحتاج لحوقه الى أمر أعمّ أو أخصّ أو غير ذلك، و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ اذ فيه يصعب الاشكال و يتغيّر حكمه[3] مع الزام رعاية ضوابطهم و قواعدهم المقرّرة.

بيانه: انّ في هذا العلم الّذي قرّروا أنّ موضوعه الموجود من حيث هو يبحث عن أشياء مثل الواجب تعالى، و العقول و النفوس الفلكية، و المادّة و الصورة، و الكلّي و الجزئي، و القوّة و الفعل، و الحركة و السكون، و الكمّ و المقدار، و نحو ذلک. و بحثه عن هذه الأشياء على وجهين:

أحدهما: عن وجودها؛ و الآخر: عن أحوال أخرىٰ غير الوجود، سواء كان كيفية الوجود أو غيرها. و في كثير[4] من هذه الأبحاث ما[5] يلزم اشكال يشكل

---

١. ق: + لو فرض
٢. ق: ـ لزوم
٣. م: حله
٤. ق: كون
٥. ق: ـ ما

التفصّي[1] عنه مع الالتزام[2] المذكور، مثلاً يقول البحث عن العقل من حيث وجوده في هذا العلم كيف هو؟ فامّا أن تكون المسألة أنّ العقل موجود، أو أنّ بعض الموجود عقل؛ فعلى الأوّل تلزم الايرادات الثلاثة الّتي نقلنا سابقاً عن غيات الحكماء.

فان التزم أحد أنّ البحث بهذا الوجه فلابدّ أن يقول: انّه لانسلّم أنّ الموضوع في العلم لايكون محمولاً في المسألة، و لافساد في أن تكون المسألة أن شيئاً ما داخل في موضوع [الف ـ ٢٧] العلم، و ما قالوا: انّ البحث في العلم لابدّ أن يكون من حال موضوع العلم ليس على اطلاقه، بل لابدّ أن يكون إمّا من حال موضوع العلم أو من حال أنواعه و أنواع أنواعه[3] أو عوارضه[4] أو نوع عوارضه على ما فصّلوه في محلّه.

و لايلزم أن تكون النوعية أو العرضية معلومة قبل البحث حتّى يبحث عن حال النوع أو العرض الذاتي، بل يكفي كون النوعية و العرضية ثابتة في الواقع و معلومة بهذا البحث كما في هذه المسألة، اذا العقل نوع للموجود في الواقع. و بهذه المسألة يعلم نوعيته لنا و لاحجر فيه.

و ما يلزم حينئذ من كون الموجود محمولاً على العقل مع أنّه ليس من عوارضه الذاتية، فإمّا أن يقال تخصّص[5] المحمول بالموضوع حتّى يصير عرضاً ذاتياً ـ كما قاله بعضهم ـ أو يقال لايلزم أن تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتياً لموضوعاتها، بل القدر اللازم أن لايتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم، و هيهنا كذلك. و لاشكّ أنّ كلّ هذه ممّا تأباه ظواهر كلماتهم و قواعدهم المشهورة المقرّرة.

و على الثاني يرد أنّ العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود، لأنّه أخصّ منه، و البحث لابدّ أن يكون من العوارض الذاتية.

فلو قيل في الجواب ـ : انّ العرض الذاتي لايلزم أن لايكون أخصّ، بل يجب أن

---

١. س : التفضى
٢. م : الالزام
٣. ق : ـ و انواع انواعه
٤. ق : اعراضه
٥. م : تخصيص

لايكون لحوقه لأمر أخصّ ـ يرد عليه: انّ هيهنا كذلك، اذ الموجود ما لم يصر جوهراً لم يصر عقلاً ـ على ما هو رأي الشيخ ـ فلابدّ أن يقال: انّ العرض الذاتي المراد هيهنا ليس العرض الذاتي المشهور، بل المراد به مالايحتاج لحوقه الى أن يتخصّص الموجود تخصيصاً صار به موضوع أحد[1] من العلوم الّتي تحت هذا العلم. و[2] لايخفى ما فيه من التكلّف أيضاً.

و أمّا البحث عن الأحوال الآخر للعقل فأمره[3] من جهة تصوّر المسألة سهل[4]، اذ نقول: المسألة أن العقل كذا، و لاحجر فيه لما يقرّر أن موضوع المسألة قد يكون نوع موضوع العلم، لكن يلزم اشكال من حيث أنّه اذا جوّزتم أن يكون موضوع المسألة نوع موضوع العلم فجميع المسائل العلوم الأخرى تصير مسألة لهذا العلم، اذ لافرق بين أن يقال انّ[5] العقل كذا و انّ الجسم كذا.

و لايخفى أنّ نظير[6] هذا الاشكال يرد على التقدير الأوّل أيضاً، و الجواب الّذي ذكره آخراً يجري فيه أيضاً بأدنى تصرّف.

ثمّ لو قيل حينئذ: انّ ما جوّزوه من كون نوع الموضوع موضوع المسألة انّما هو اذا لم يقيّد بقيد عرضي، و الجسم الّذي موضوع الطبيعي قد قيّد[7] بقيد عرضي و هو قابلية الحركة و السكون، فلذا كان[8] مباحثه خارجة عن مباحث هذا العلم، و مباحث العقل داخلة.

فنقول قد اختلت في اخراج المباحث الطبيعية، لكن ما نقول في المباحث الرياضية، لأنّ الكم الّذي هو موضوع الرياضي لم يقيّد بقيد عرضي، فلافرق بينه و

---

١. ق : ـ أحد ٢. م : ـ و
٣. يمكن أن يقرأ ما في ق : فائدة / ص ، ك : ـ فامره
٤. ق : تصوير ٥. م : ـ ان
٦. ق ، ص ، ك : ينظر ٧. ك : يقيد / م : ـ قيد
٨. كذا

بين العقل.

فلابدّ[١] في الجواب أن يتمسّك بما أشرنا[ب ـ ٢٧] اليه[٢] سابقاً من أنّ طائفة من بعض أنواع الوجود و أقسامه لمّا رأوا أنّ لها مباحث[٣] و مطالب[٤] متشعبة إمّا مقيداً أو مطلقاً، فجعلوا مباحث كلّ منها علماً على‌حدة؛ فالأنواع الّتي للوجود ما لم يصل تخصّصها[٥] الى أحد من هذه الطائفة كان البحث عن أحوالها داخلاً في هذا العلم، و ما وصل تخصصّه[٦] اليه أو كان تحته كان البحث عن أحواله خارجاً عنه. هذا هو الكلام في العقل و أضرابه.

و أمّا الكلام في الكلّي و الجزئي و نحوهما من الأشياء الّتي يقال أنّها عوارض الموجود، فالبحث عنها أيضاً يمكن أن يكون على وجهين كما ذكرنا و الكلام[٧] فيهما[٨] على قياس ما مرّ في[٩] العقل بعينه، لكنّ الفرق أنّ هناك كنّا نقول: انّه من أنواع الموجود، و هيهنا نقول: انّها من العوارض الذاتية له، و قد تقرّر أنّ موضوع المسألة قد يكون العرض الذاتي لموضوع العلم، و حينئذ في تصحيح كون هذه الأشياء أعراضاً ذاتية نحتاج الى أن نقول العرض الذاتي المراد هيهنا ما لايحتاج الموجود في لحوقه الى أن يتخصّص تخصصاً[١٠] طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك من العلوم الجزئية.

و قد بقي الكلام في نحو الحركة و السكون و نحو المقدار. أمّا المقدار: فالبحث ، ان كان عن وجوده فالأمر فيه مثل ما ذكر، لكنّ الاشكال الّذي كان يرد هناك على ما أشرنا اليه و كان يدفع بما قلنا لايندفع هيهنا بذلك، اذ وصل تخصّص[١١] الموجود عند

---

١. ق : + ان
٢. ق ؛ ص : ـ اليه
٣. ك : + جهة
٤. ك : مباحث
٥. م : تخصيصها
٦. م : تخصيصه
٧. ق : ـ كلام
٨. ن : فيها
٩. ق : ـ في
١٠. م : تخصيصاً
١١. م : تخصيص

المقدار الى الحدّ الّذي تجاوز عن موضوع العلم الرياضي، فيحتاج الى تكلّف آخر بأن يقال كما قال الشيخ انّه يعتبر في هذا العلم أن تكون الأحوال الّتي يبحث عنه في هذا العلم غير متعلّقة[١] بالمادّة و المقدار و غيرهما من موضوعات العلوم الجزئية، و الوجود كذلك. و لاحجر في أن يكون موضوع المسألة ممّا يتعلّق بتلك الأمور.

و لايخفى أنّه على تقدير أن تجعل المسألة بعض الموجود مقدار لابدّ أن يتكلّف بما ذكرنا سابقاً من أنّ في الظاهر ـ و ان كان صورة المسألة هكذا ـ لكن في الحقيقةِ الأمرُ بالعكس، فصحّ أنّ الحال الّتي[٢] يثبت ليس ممّا يتعلّق بالمادّة و غيرها من الأمور، و لايخفى أنّه على تقدير أن تجعل المسألة هكذا في تحقيقه الأمر بالعكس، فصحّ أنّ الحال الّتي تثبت ليس ممّا يتعلّق بالمادّة و غيرها من الأمور[٣] المذكورة، و ان كان عن أحواله الأخرى فظهر أيضاً بالمقايسة، و كذا حال الحركة و السكون.

فصار حاصل الكلام أنّ في هذا العلم يجوز أن يبحث عن حال جميع أفراد موضوعه الّذي هو الموجود و عن حال جميع عوارضه الذاتية لكن على تفصيل، و هو: انّ هذه الأفراد و العوارض ان لم يبلغ تخصّصها الى حدّ ـ وصل الى موضوع الطبيعي و التعليمي و غيرهما من العلوم الجزئية و ما يتعلّق به ـ فيجوز البحث عن وجوده و سائر أحوالاته، اذ يجوز البحث عن حال أفراد موضوع[٤] العلم بأيّ وجه كان. و أمّا اذا بلغ الى ذلك فحينئذ و ان كان البحث عنها في هذا العلم جائزاً و موافقاً لما قرّروه في أمر موضوع العلم، و كان يمكن أن يجعل جميع مسائل العلوم الحكمية من [الف ـ ٢٨] أجزاء هذا العلم، لكن لما ذكرنا من أنّهم رأوا أنّ لطائفة منها أحوالاً متشعبّة[٥] أخرجوا أحوالها من هذا العلم تسهيلاً للضبط و تنشيطاً للنفس لما في التفنّن

١. م: متعلق ٢. كذا و ما بعده.

٣. ق، م: ـ و لايخفى... الامور

٤. ص، ك: فبقيت / ص: + الّذي هو الموجود و عن حال جميع عوارضه.

٥. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: متشعبة / م: + بما

من النشاط و دفع الملال، و مع ذلك لم يخرجوا جميع أحوالها منه. بل الأحوال الّتي كانت متعلّقة بجهة خاصّة. و أمّا الأحوال الّتي لم تتعلّق بها بل كانت أعمّ منها[١] فيثبت[٢] في هذا العلم. هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذا المقام. و هو الموفّق لكلّ مرام.

[١٦/١١] قوله : فقد ظهر و لاح أنّ الغرض في هذا العلم أي شيء.

و هو البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود.

[١٦/١٣] قوله : و هذا العلم يشارك الجدل و السوفسطية[٣] من[٤] وجه .... .

قال الشيخ في الفصل الأوّل من الفنّ السابع من المنطق: «انّ المغالطين طائفتان، سوفسطائي و مشاغبي[٥]. فالسوفسطائي [هو الّذي] يترائي بالحكمة، و يدّعي أنّه مُبرهن[و] لايكون كذلك، بل أكثر ما يناله أنّ يظن به ذلك. و أمّا المشاغبي[٦] فهو الّذي يترائى بأنّه جدلي، و انّه أنّما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودة و لايكون كذلك [بل أكثر ما يناله أن يظنّ به ذلك].

و الحكيم[٧] بالحقيقة هو الّذي اذ قضى بقضية يخاطب بها نفسه غير نفسه، [يعني] أنّه قال حقاً و صدقاً، فيكون قد عقل[٨] الحقّ عقلاً مضاعفاً، و ذلك لاقتداره على قوانين[٩] تميّز بين[١٠] الحقّ و الباطل، حتّى اذا قال قال صدقاً فهذا هو الّذي اذا فكّر و قال أصاب، و اذا سمع من غيره قولاً كاذباً أمكنه[١١] اظهاره، و الأوّل بحسب ما يقول، و

---

١. م : منهما
٢. ص ، ك : فيثبت
٣. في المصدر : و السفسطة
٤. ق : من و هكذا بعض النسخ
٥. ق و اكثر النسخ : مشاغبين
٦. ق و اكثر النسخ : المشاغبين
٧. ص : الحكم
٨. م : جعل
٩. ص ، ك : قولين / م : ـ قوانين
١٠. اكثر النسخ : متميزين
١١. م : امكن

الثاني بحسب ما يسمع»[١]، انتهى.

و الّذي يفهم منه أنّ السوفسطائي المستعمل في هذا المقام ليس ما هو المشهور من أنّه من ينكر الضروريات، بل من يترائى بالحكمة و يدّعى أنّه مبرهن[٢] و لايكون كذلك، و عدم كونه كذلك يمكن[٣] أن لاتكون المقدّمات الّتي يدّعيها حقّة بل كاذبة؛ لكن الظاهر أنّه اذا كانت مقدّماته كاذبة و لم يعلم بكذبها، بل يعتقد بصحّتها و كان عند نفسه يريد الحكمة و العلم بحقائق الأشياء لا أن يراها الناس كذلك، فلايكون سوفسطائياً بهذا المعني الّذي أراده الشيخ كما يفهم من[٤] ظاهر العبارة، أو تكون حقّة لكن ليست ممّا اعتقدها ذلك الرجل إمّا بالبديهة أو[٥] بالبرهان، بل انّما يقول بها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة[٦] و الكمال، و لم يكن عنده ثابتة محقّقة[٧].

و من هيهنا ظهر أنّه لايلزم أن يكون السوفسطائي بهذا المعني مغالطاً أيضاً بالمعني مشهور، و هو الّذي يأتي بالمقدّمات الباطلة، بل يجوز أن تكون مقدّماته حقّة كما ذكرنا. و تقسيم[٨] الشيخ المغالطين الى القسمين المذكورين، كأنّه لم يأخذ المغالطة فيه بالمعني المشهور. و قس على ما ذكرنا حال المشاغبين[٩] أيضاً.

ثمّ انّ الظاهر أنّ الجدلي الّذي ذكره الشيخ هيهنا ليس المشاغبي الّذي ذكره في المنطق، بل مراده الجدلي الواقعي، لاالّذي يترائى أنّه جدلي، فافهم!

[١٤/١٦] قوله : أمّا مشاركتهما فلأنّ مايبحث في هذا العلم لايتكلّم فيه[ب ـ ٢٨] صاحب علم جزئي ....

---

١. الشفاء، السفسطة / ٥-٦
٢. ق : برهن
٣. ص ، ك : + أن يكون
٤. ص: عن
٥. ك : ـ اما بالبديهة أو
٦. ق : بالحكمة
٧. س : مخصّصة
٨. ص : فتقسيم / م : فيقسم
٩. م : المشاغبى

الظاهر من هذا الكلام أنّ غرضه بيان مشاركة الفلسفي و الجدلي و السوفسطائي، و الظاهر من كلامه الأوّل و هو قوله: «و هذا العلم يشارك الجدل[١]» الى آخره، أنّ الغرض مشاركة العلوم و مخالفتها، و الأوّل هو الأولى؛ اذ ظاهر أنّ السفسطة ليست[٢] علماً على‌حدة حتّى يبيّن مشاركته و مباينته لهذا العلم، بل العلم ليس الّا هذه العلوم المتعارفة، و من ينظر فيها و يتكلّم بها من طريق العلم و اليقين و أراد منها تحصيل لكمال فهو صاحب هذه العلوم، و من لم يكن كذلك فهو سفسطي. و كذا الجدل ليس علماً على‌حدة، بل الجدل هو المقدّمات المشهورة في أيّ علم كان يستعمل. و حينئذ فالظاهر بيان النسبة بين الفلسفي و الجدلي و السوفسطيقي،لأنّ الفلسفة و الجدل و السفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فلنحمل العبارة الأولىٰ أيضاً عليها حتّى تتوافق[٣] أجزاء الكلام هذا.

و قد قال غياث الحكماء: «قيل انّ الجدلي و السفسطي يتكلّم في مسائل هذا العلم و حاصل المخالفة أنّهما يتكلّمان في العلوم الجزئية و صاحب هذا العلم لايتكلّم فيها. أقول: حاصله لايرجع الى حاصل و لايعود الى طائل؛ اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين أربابها و من يتكلّم فيها، و الّذي أظنّه أن يكون غرض الشيخ من وجه المشاركة أنّ مسائل الجدل قد تكون بعينها مسائل هذا العلم، و لايختلفان في الموضوع، و جهة البحث و جهة المخالفة أنّ شيئاً من مسائل هذا العلم لايكون بعينها مسائل العلوم الجزئية بخلاف الجدل. و قوله: «الفيلسوف الأوّل من حيث انّه فيلسوف الأوّل لايتكلم في مسائل العلوم الجزئية» اشارة الى هذا، و كيفية الاشارة لايخفى سيّما اذا لوحظ قوله: «ما يبحث عنه في هذا العلم». و لايحتمل أن تحمل عبارة صاحب القيل على ما أشرنا اليه بوجه يفيد الغرض، اذ[٤] ليس في عبارته دلالة بوجه

١. م: الجدلى
٢. م: ليسا
٣. م: توافق.
٤. م: او

على وجه التكلّم، فظاهر أنّ مطلق متكلّم يتكلّم في علمين لايوجب مشاركة العلمين في المسائل، و الّا تلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية، اذ الجدلي يتكلّم فيهما.

قوله: «ما يبحث عنه في هذا العلم لايتكلّم فيه صاحب علم جزئي» قرينة جلية على أنّه لم يرد بالمشاركة و المخالفة ما أطلق صاحب القيل؛ فانّ اطلاقه مضرّ بثبوت[1] الغرض، و مع هذا صريح في خلاف المراد، و لايخفى عليك جريان مثل هذه المشاركة المخالفة في سائر الصنائع، و العلم المسمّى بالكلام قد يشارك هذا العلم بوجه و يخالفه بوجوه[2]»[3]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّك قد عرفت أنّ الظاهر أنّ المراد بيان المشاركة و المخالفة بين الفلسفي و بين الجدلي و السوفسطيقي لا بين العلوم، اذ ليس للآخرين علم برأسه كما هو الظاهر، فأولى العبارتين من الشيخ الدالّة على الثاني أولى بالتأويل من الثانية الدالّة على الأولى.

و أمّا ثانياً: فانّا سلّمنا أنّ المراد بيان المشاركة و المخالفة بين العلوم، لكن لايخفى أنّ كلام القائل [الف ـ ٢٩] لا يأبى أصلاً عن تطبيقه على ما ذكره غياث الحكماء، و ما قاله في توجيه أنّه لايحتمله بوجه فواه[4] جداًّ، لاحاجة الى التعرّض لجوابه.

[١٦/١٧] قوله : و أمّا مخالفتة للجدل خاصّة فبالقوة.

قيل: «و اعلم أنّ بين الحكمة و الجدل مخالفة بوجه آخر، و هي: المخالفة بحسب الغاية، فغاية الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة و الواقع، و الغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة و حفظ النظام»[5]، انتهى.

---

١. ق : مفوّت و هكذا بعض النسخ.
٢. ق : بوجه
٣. لطائف الاشارات / ١٣ ب و ١٤ الف
٤. كذا في النسخ و الصحيح : «فاوه» أي ناطق
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ١٦.

[الفصل الثالث]

[في منفعة هذا العلم و مرتبته و اسمه]

[٤/١٧] قوله : فيجب أن تكون قد وقفت في العلوم الّتي قبل هذا ... .

قال غياث الحكماء: «كتب بعض المعاصرين بخطّه في حاشية نسخة من نسخ الكتب: أنّه ما سبق في علوم أوردها ما قبل هذا ما أشار اليه، نعم سيقول بعد هذا الخبر مايتشوّقه الكلّ. و لعلّه لكونه في ذكره التبس عليه، فظنّ أنّه سبق. و يحتمل أن تكون كتابة هذا الفصل بعد سائر الفصول، فحسب أنّه ذكره في العلوم السابقة؛ لكن هذه مناقشة سهلة، لايؤاخذ مثله بمثلها[1].

و العجب من عدالة هذا القاضي العدل كيف؟ اتّكل على شهادة النفي من غير حصر و من تفحص و تصفّح وجدّ ما أشار اليه من غير موضع على أنّه لانصّ في عبارته على أنّ هذا مذكور في كتابه هذا ما قبل هذا»[2].

[٨/١٧] قوله : فقد علمت أنّ العلوم كلّها مشترك[3] في منفعة واحدة ... .

ظاهره أن تحصيل كمال النفس منفعة العلوم و الخير الّذي تكون تلك المنفعة

---

١. ص: + انتهى مخالفته

٢. لطائف الاشارات / ١٤ الف و ب.

موصلة اليه السعادة الأخروية. و الظاهر من كلامهم في مواضع أخرىٰ أن ليس في الآخرة كما يحصل من العلوم، بل العلوم نفسها في الآخرة هي الكمال الّذي يلتذّ به[١]، و انّما لايلتذّ به في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن و الاشتغال بالمحسوسات، فكان المراد أن تحصيل العلوم في هذه النشأة يكون سبباً لبقائها في الآخرة، و تكون سعادة التي هو الخير[٢] فيها، فصحّ اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار.

[١٢/١٨] قوله : هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية.

المراد بها المبادي التصديقية.

[١٤/١٨] قوله : و التحقيق[٣] لماهية الأمور المشتركة فيها و ان لم تكن مبادي.

كان المراد تحديد الأمور المشتركة و تعريفها كما في المبادي التصوّرية، و الأمر المشترك الّذي ليس مبدءاً كانّه من قبيل الأمور الّتي يستعمل في العلوم للافادة و الاستفادة مثلاً و ان لم يكن من المبادي التصوّرية، و مثلها كثيرة.

[٢/١٩] قوله : فلأنّ كثيراً من الأمور المسلّمة في هذا ... .

هذا الوجه ممّا لايكاد يتمّ لانعكاسه، لأنّ مبادي الطبيعي و الرياضي أيضاً تؤخذ من هذا العلم. و الأولىٰ أن يقال كما في *شرح الاشارات*[٤] أنّ المحسوسات أقدم و أعرف بالنسبة الينا، فالمناسب لباب التعليم تقدّم أحوالها.

---

١. ك : ـ و انما لايلتذ به

٢. ص ، ك : ـ الّتي هو الخير

٣. في المصدر : التحقق

٤. قارن : *شرح الاشارات*، ج ٣ / ٥

[٥/١٩] قوله: و أمّا الرياضية، فلأنّ الغرض الأقصى ... .

كان المراد بالأقصوية: الأقصوية الاضافية، و الّا فمعرفة الباري تعالى ذاته أجلّ من [ب ـ ٢٩] معرفة تدبيره و سائر ما ذكر[١].

[١٥/١٩] قوله: فنقول انّ المبدأ للعلم[٢] ليس انّما يكون مبدءاً، لأنّ جميع المسائل تستند[٣] في[٤] براهينها[٥] اليه بفعل أو قوّة ... .

كأنّه أراد بها الاستناد القريب و البعيد. ثمّ الناظرون في هذا الكتاب حملوا كلام الشيخ كما هو الظاهر على أنّه ثلاثة أجوبة، أحدها: هذا؛ الثاني: قوله: «ثمّ قد يجوز» الى آخره؛ و الثالث: «على أنّه» الى آخره. و سنتكلّم عليه ان شاء اللّه تعالى، و معنى هذا الوجه ظاهر، غني عن البيان.

[١٨/١٩] قوله : ثمّ قد يجوز أن يكون ... .

هذا ثاني الوجوه، و المراد منه: أنّه يجوز أن تكون في العلوم مسائل لاتكون براهينها ـ أي مباديها ـ مأخوذة من علم آخر على سبيل التسليم و الوضع، أي تكون نظرية مبيّنة في العلم الآخر بالبرهان، بل يجوز أن تكون مقدّمات براهينها[٦] بديهية لابرهان عليها.

و قد قيل: «ثاني الوجوه، و هو أنّ المسألة من أحد العلمين الّتي[٧] يستعمل وضعاً في العلم الآخر لايلزم أن يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه، بل يجوز أن يكون وضعها فيه [تسليماً] مجرّداً عن البرهان، فلايلزم دور مع اشتراك المسألة»[٨].

١. ق : ذكر
٢. م : للتعليم
٣. ق : يستفيد
٤. م : ـ في
٥. ص ، ك : ـ في براهينها
٦. ص ، ك : مقدماتها
٧. [illegible]
٨. تعليقات الهيات الشفاء / ١٧ / ق: مسألة

انتهى.

و هذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لايفهم له محصّل أصلاً، كما لايخفى.

[۱/۲۰] قوله : على انّه انّما يكون مبدأ العلم [مبدءاً] بالحقيقة ... .

هذا ثالث الوجوه و كان المراد منه أن المبدأ الحقيقي هو الّذي يفيد لمّ الشيء، و أمّا الّذي لايفيد اللمّ بل الإنّ فليس مبدءاً حقيقياً بل مبدأية، كما يقال: انّ الحسّ مبدأ للمحسوسات، اذ ظاهر أنّه ليس مبدءاً حقيقياً لها، بل انّما يعلم و يعرف[1] وجودها منه، فكذلك المبدأ الّذي يفيد الإنّ ليس مبدءاً حقيقياً، بل انّما يفيد العلم بوجود الشيء فقط كالحسّ.

و محطّ الجواب: كأنّه على هذا يقول أن المبدأية الحقيقية ليست بين هذا العلم و العلمين الآخرين حتّى يلزم الدور، بل هذا العلم مبدأ حقيقي لهما، لأنّه يفيد اللمّ فيهما، و ذلك العلمان مبدءان مجازيان، لأنّهما يفيدان الإنّ فيه، و سيجيء الكلام فيه.

و قد قيل: «هذا ثالث الوجوه، و هو: انّه قد يتفق لمسألة واحدة برهانان من علمين مختلفين، أحدهما: برهان إنّ يعطي الوجود و لايعطي علّة الوجود، و ثانيهما: برهان لمّ يعطي لمية الوجود و عليّته[2]، و اطلاق المبدأ فيه على الحقيقة، و في الأوّل ليس على الحقيقة؛ و اعطاؤه كاعطاء الحسّ لوجود الشيء دون حقيقته و علّته.

مثال ذلك: انّ المهندس و الطبيعي ينظران في كرّية الفلك، أمّا المهندّس فيقول: انّ الفلك كري، لأنّ أقطاره من جميع الجوانب متساوية و محاذيات أجزائه لنقطه كذا متشابهة. و مبدأ هذا البرهان من الحسّ و هو ليس بمبدأ حقيقي؛ و أمّا الطبيعي فيقول: انّ الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته و سكونه على هيئة، فهيئة سكونه

---

۱. ص، ك : يتعلم و يتعرف

۲. م : علية

غير مختلفة، لأنّ القوّة[١] الواحدة في مادّة واحدة تفعل هيئة متشابهة [الف - ٣٠]. فنظر[٢] هذا من جهة طبيعة الفلك و هو علّته المتقوّمة و نظر ذاك من جهة كمية الفلك، و هو معلوله المتقوّم به. و مبدأه المعلول انّما يعطي العلم بعلّة مّا، و مبدأية العلّة انّما تعطي العلم بالمعلول بخصوصه، فلو فرض مطلوب واحد ثبت في أحد العلمين الطبيعي برهان إنّ، و في علم آخر كالالٓهي برهان[٣] لمّ، و أخذ المعلوم بالوجه الأوّل في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور، و لامبدأية الشيء لنفسه على الحقيقة»[٤]، انتهى.

و فيه نظر، لأنّ غاية ما ذكره على تقدير صحّته أنّه يجوز أن تكون مسألة واحدة مبدءاً لنفسها اذا كان فيها جهتان بأن فرض أنّها ثبتت[٥] في علم بطريق الإنّ، ثمّ أخذت في علم آخر و جعلت مبدءاً لاثباتها بطريق[٦] اللمّ، و هذا غير نافع في المرام أيضاً[٧] اذا كان[٨] الشبهة باعتبار أنّكم ذكرتم أنّ هذا العلم مبدأ للطبيعي و التعليمي، و أنّهما أيضاً مبدءان له و هو يستلزم الدور؛ و حينئذ نقول ما ذكرتم في الجواب لايدفعه أصلاً[٩]؛ اذ[١٠] حاصله[١١] أنّه يجوز أن تكون مسألة مشتركة بين هذا العلم و الطبيعي مثلاً تثبته في الطبيعي بالبرهان الإنّي جعلت في هذا العلم مبدءاً لاثباتها بالبرهان اللمّي، و لادور فيه، و هذا كما تري، اذ الدور باقٍ بحاله؛ لأنّ الدور ليس باعتبار مجرّد كون الطبيعي مبدءاً للالٓهي، بل باعتبار التعاكس في المبدأية؛ و حينئذ نقول هذه المسألة المفروضة لابدّ أن تكون باعتبار كونها من الالٓهي أيضاً مبدءاً

---

١. م : بالقوة
٢. م : نظر
٣. ك : ببرهان
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٧-١٨
٥. م : البت
٦. م : لطريق
٧. ق : اصلاً
٨. كذا
٩. ص ، ك : - اصلاً
١٠. م : - اذ
١١. ك : حاصله اذ

لنفسها باعتبار كونها[١] من الطبيعي، فيلزم الدور ضرورة. فالصواب أن يحمل الجواب على ما ذكرنا.

و محصّله: انّ مسائل هذا العلم يعلم إنيّتها من الطبيعي و الرياضي ـ أي يكون العلم بها حاصلاً من الطبيعي و الرياضي ـ و مسائل الطبيعي و الرياضي لايحصل العلم بهما من هذا العلم، بل انّما يعلم ببراهينها الانية الّتي ليست مقدّماتها من مسائل هذا العلم. نعم يحصل من هذا العلم لمية مسائلها، و المبدأ الحقيقي هو هذا العلم، لأنّه يعطي اللمّ، و على هذا لادور.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لاحاجة في دفع الاشكال الى جعل مسألة واحدة مبدءاً لنفسها بالنحو الّذي ذكره هذا القائل. نعم[٢] لعلّه[٣] يحتاج اليه لأمر آخر كما سيظهر.

فان قلت: اذا كان العلم بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي و الرياضي من حيث الإنّ، و كان[٤] مسائل العلمين تعرف لميّتها من جهة هذا العلم، فكان مسائل العلمين أفضل من مسائل هذا العلم؛ لأنّها تعرف باللمّ المعطي لليقين الدائم الكلّي بخلاف هذه.

قلت أوّلاً: انّ هذا الاحتمال الّذي ذكره في دفع الاشكال لايلزم أن يكون مطابقاً للواقع، اذ كثيراً ما يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات لاتكون معتقدة لهم؛ و ثانياً: أنّه يجوز أن تكون مسائل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الإنّ بواسطة العلمين يحصل العلم بلميّتها في هذا العلم، كما أنّ مسائل العلمين يحصل العلم بها أوّلاً من جهة الإنّ، ثمّ يعطي هذا العلم لميّته، فافهم!

---

١. ف : ـ من الالهي ... كونها
٢. ص ، ك : + جعله
٣. ق : ـ لعلّه
٤. ق : لعله

[٥/٢٠]قوله : فقد ارتفع اذن[١] الشكّ فانّ[٢] المبدأ [ب ـ ٣٠] الطبيعي يجوز أن يكون بيّناً نفسه.

و كان في بعض النسخ «للطبيعي». لما[٣] تمهّد المقدّمات المذكورة شَرَع في أجزائها فيا نحن فيه، لدفع الاشكال، فأوّلاً أخذ في الثانية لأنّها[٤] أقرب مأخذاً. و المعني على النسخة الأخيرة ظاهرة، لأنّ المبدأ للطبيعي هو مقدّمة براهينه، و حينئذ يجوز أن يقال: انّه يجوز أن يكون بيّناً بنفسه، لكن[٥] ما سيجيء بعده كأنّه لايلائم ذلك. كما سنشير اليه.

و امّا على النسخة الأولى[٦] المتداولة ففيه اشكال، اذ المبدأ الطبيعي ظاهره مسألة الطبيعي الّتي تكون مبدءاً لهذا العلم، و حينئذ لامعني لجواز كونه بيّناً بنفسه، اذ مسائل العلوم لاتكون بديهية، و أيضاً لايتعلّق اذن بما هو المقصود في المقام، كما لايخفى. فلابدّ إمّا أن يحمل الكلام على أنّه يجوز أن يكون مبدءاً بيّناً بنفسه، و هذا و ان كان بعيداً لكن يتلائم[٧]، و تستقيم حينئذ[٨] أجزاء كلماته فيا بعد؛ و إمّا أن يقال المراد بالمبدأ الطبيعي المبدأ للطبيعي على ما في النسخة الأخرى، و هذا[٩] و ان لم يكن بذلك البعد، لكن لايلائم ما بعده كما سيجيء.

[٥/٢٠]قوله: و يجوز أن يكون بيانه في الفلسفة الأولىٰ بما ليس يتبيّن[١٠] به فيما[١١] بعد، و لكن انّما تبيّن به فيها مسائل أخرىٰ حتّى يكون ما هو مقدمة في

١. ق : ـ اذن
٢. س : لان
٣. ق : لا
٤. م : لانهما
٥. ق : يكن
٦. ص ، ك : ـ الاولى
٧. م : يلائم
٨. ك : في
٩. ق ، ص : ـ و اما أن يقال ... و هذا
١٠. في بعض النسخ : يبين
١١. في المصدر : فيما

العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ لايتعرّض له في انتاجه من ذلك المبدأ، بل لمقدّمة[1] أخرىٰ.

و في بعض النسخ بدل «فيما» «فيها»؛ و بدل: «لمقدّمة له» «مقدمة».

لايخفى أنّ الظاهر أنّ ضمير «بيانه» راجع الى المبدأ المذكور، فـان كـان المـراد بالمبدأ مسألة الطبيعي الّتي هي مبدأ لمسائل هذا العلم على الحمل البعيد الّذي ذكرنا، فيستقيم هذا الكلام من دون خدشة؛ اذ يصير حـاصل الكـلام أنّ مسألة الطـبيعي المذكورة كما يجوز أن يكون مبدأها بيّناً يجوز أن يكون بيانها في الفلسفة الأولىٰ ـ أي يكون مبدأها نظرياً. و كان من مسائل الفـلسفة الأولى ـ و اذا كـان مـبدأ المسألة المذكورة من مسائل هذا العلم، فيصحّ أنّ تلك المسألة مبنية في هذا العلم، لكن لابدّ أن تكون تلك المسألة الّتي هي من هذا العلم و تبيّن مسألة الطبيعي المذكورة بها غير المسألة الّتي تبيّن بمسألة الطبيعي المذكورة من مسائل هذا العلم، و هو المراد بقوله: «و يجوز أن يكون بيانه في الفلسفة الأولىٰ بما ليس يتبيّن به فيما بعد»، أي يجوز أن يكون بيان مسألة الطبيعي الّتي هي مبدأ لمسائل هذا العلم في هذا العلم بأن تكون مسألة من مسائل هذا العلم من مقدّمات برهانها، لكن كان ذلك البيان بما ليس يتبيّن[2] به، أي بمسألة لاتتبيّن المسألة المذكورة فيما بعد، أي في هذا العلم، لأنّه بعد علم الطبيعي أو فيها بعد، أي في الفلسفة الأولىٰ بعد، و وجه البعدية ما عرفت، و لكن انّما يتبيّن به[3] أي المسألة الطبيعي المذكورة فيها.

أما في الفلسفة الأولى مسائل أخرىٰ غير المسألة الّتي ذكرنا أنّها مبدأ مسألة الطبيعي و مبيّنها[الف ـ ۳۱] حتّى يكون ما هو مقدّمة في العلم الأعلى، و هو مسألة هذا العلم الّذي ذكرنا أنّها مبدأ مسألة الطبيعي و مبيّنها لانـتاج ذلك المـبدأ، أي

---

۱. في المصدر: بل له مقدّمة

۲. ك: بين

۳. كذا

مسألة الطبيعي المذكورة الّتي فرض أنّها مبدأ مسائل الالّهي لايتعرّض له رأي لما هو مقدّمة في العلم الأعلى، و هو المسألة الّتي ذكرنا في انتاجه من ذلك المبدأ، و هو مسألة الطبيعي المذكورة، أي لاتوجد مسألة هذا العلم الّذي[1] ذكرنا أنّها مبدأ لمسألة الطبيعي الّتي ذكرنا أنّها[2] هي مبدأ لمسائل هذا العلم من مسألة الطبيعي المذكورة، بل لمقدّمة أخرى، أي بل يتعرّض لمقدّمة أخرى، أي لمسألة أخرى من مسائل هذا العلم في انتاجها من مسألة الطبيعي المذكورة، أو له مقدّمة أخرى، أي لاتوجد مسألة هذا العلم المذكور[3] من مسألة الطبيعي المذكورة، بل للمسألة الأولىٰ مقدّمة أخرىٰ غير المسألة.

الثانية: و هذا التوجيه هو المطابق للعبارة الّتي سيذكرها بعد ذلك و لاخدشة فيه، سوى الحمل البعيد الّذي ذكرنا أوّلاً، و يمكن أن لايرتكب الحمل المذكور، بل يحمل المبدأ الطبيعي على المبدأ للطبيعي.

و يقال أنّ ضمير «بيانه» غير راجع الى «المبدأ» بل الى «الطبيعي»، و يكون المراد بالطبيعي هيهنا المسألة منه الّتي تكون مبدءاً لمسائل الالّهي على ما هو المفروض، و يكون باقي الكلام بحاله و يصير معناه ما سبق بعينه.

و هيهنا احتمال آخر و هو أن يكون[4] المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسألة الطبيعي الّتي فرض أن تلك المسألة مبدأ لمسائل الإلّهي. و يكون ضمير «بيانه» راجعاً اليه، و أريد بيانه في الفلسفة الأولىٰ كون ذلك المبدأ متحقّقاً في ضمن مسائلها، لكن لا في ضمن مسألة تبيّن بذلك المبدأ فيما بعد، أو فيها بعد. و يصحّ اسناد[5] البيان الى المبدأ لأنّه مبيّن بعيد، كما أنّ مسألة الطبيعي قريبه.

و يمكن أن يكون ضمير «يتبيّن به» راجعاً الى الطبيعي، فكان اسناد البيان الى

---

١. م : الّتي
٢. ق ، م : ـ ذكرنا انها
٣. نسخ : المذكورة
٤. ص ، ك : يكون
٥. م : استناد ، و هكذا بعده

المبيّن القريب؛ و على هذا قوله: «حتّى يكون ما هو مقدمة في العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ» الى آخره، ان كان «ذلك» اشارة الى المبدأ السابق على ما هو الظاهر أريد به حتّى يكون ما هو مقدّمة في العلم الأعلى لحصول ذلك المبدأ في ضمنه عبّر عنه بالانتاج مجازاً، و الانتاج الثاني على حقيقة؛ و ان كان اشارة الى الطبيعي ـ أي مسألة الّتي فرض أنّها مبدأ لهذا العلم ـ فالمعني ظاهر، و الانتاجان على حقيقتهما.

و يمكن توجيه أخرىٰ، و هو أن يقال: انّ المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسألة الطبيعي، و المراد ببيانه في الفلسفه الأولىٰ كونه من مسائل الفلسفه الأولىٰ، و مبيّناً فيها بالبرهان. و أراد «بما ليس يتبيّن به فيما[1] بعد» أن لاتكون تلك المسألة من الالٓهي الّتي[2] فرضنا أنّها من مبادي الطبيعي بيانها بمسألة الطبيعي الّتي يتبيّن بتلك المسألة الالٓهية.

و حاصله: انه يكون بيان تلك المسألة [ب ـ ٣١] الالٓهية المفروضة بشيء[3] ليس يتبيّن ذلك الشيء به، أي بذلك المبدأ الّذي في الفلسفة الأولىٰ فيما بعد، أي في علم الطبيعي، و البعدية باعتبار الرتبة الواقعية، أي يكون بيانها بمسألة أخرىٰ من الطبيعي غير المسألة الّتي تتبيّن بذلك المبدأ الّذي هو مسألة الالٓهي، و لكن انّما تتبيّن به، أي بذلك المبدأ الّذي من[4] مسائل الالٓهي فيها، أي في علم الطبيعة مسائل أُخرىٰ، أي غير المسألة الّتي فرضنا أنته[5] تبيّن تلك المسألة الالٓهية بها حتّى يكون ما هو مقدّمة في العلم الأعلى، أي ما يكون من مقدّمات البرهان في العلم الأعلى لانتاج ذلك المبدأ، أي المسألة الالٓهية المفروضة لايتعرّض له، أي لمقدمة البرهان المذكورة الّتي هي من مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدأ، بل لمقدمة أخرىٰ؛ أي بل يتعرّض لمقدّمة أخرىٰ من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدأ، أي المسألة الالٓهية المفروضة؛ و تلك

---

١. في المصدر: فيها
٢. كذا
٣. م: شيء
٤. ق: فيه
٥. كذا

المقدمة الأُخرى هي المسألة الطبيعية المفروضة الّتي فرض الكلام أوّلاً في مبدئها أو بل له مقدّمة أخرىٰ. أي لاتكون المسألة الطبيعية الّتي فرضنا أنّها مبدأ المسألة الالٓهية المفروضة لايستنتج من هذه المسألة الالٓهية، بل لها مقدّمة أُخرىٰ. و لقد أطنبنا في البيان تشحيذاً[1] للأذهان.

ثمّ هيهنا كلام آخر، و هو: أنّ جعل هذين الكلامين جوابين علی ما ذكره الناظرون لايخلو من شيء بيانه: أنّه لاشك أنّه لابدّ أن يؤخذ[2] أوّلاً أنّ المبدأ للشيء لايجب أن يكون مبدءاً لجميع مسائله، اذ على تقرير صحّة ذلك تكون الشبهة واردة غير مندفعة ضرورةً. و بعد أخذ تلك المقدمة حاصل الجوابين يرجع حقيقة الی سندين لمنع المقدّمة المذكورة، أي وجوب كون المبدأ مبدءاً لجميع المسائل.

أحدهما: انّه يجوز أن يكون بعض مسائل أحد العلمين مثلاً برهانه من مقدّمات بديهية. فلايلزم أن يكون مبدأه من العلم الآخر على تقدير كون مبدئه من العلم الآخر كان نظرياً، اذ المسألة لاتكون بديهية.

و ثانيهما: أنّه يجوز أن يكون بعض مسائل أحد[3] العلمين[4] مأخوذاً من بعض مسائل الأخر، و ذلك البعض لم يكن مأخوذاً من البعض الأوّل بل من البعض الآخر من العلم الآخر، و فيه حينئذ أنّ السند الثاني لايكون[5] ملزوماً للمنع، اذ يجوز أن يكون كلّ من العلمين مبدءاً لجميع الآخر بهذا النحو الّذي في السند، الّا أن يقال انّه[6] ملزوم له بضمّ مقدّمة أخرىٰ هي: أنّه لايمكن أن تنتهي تلك[7] السلسلة الی غيرالنهاية، فلابدّ أن ينقطع[8] الاحتياج؛ و يرد حينئذ أنّه يرجع حقيقة الى السند الأوّل كما لايخفى. أو يقال: انّ الأوّل سند المنع المذكور، و الثاني منع على حدة. فكأنّه

١. تشحيذ: شحذ السكين أي أحدّه
٢. ق: يوجد
٣. ص، ك: ـ أحد
٤. ق: المعلمين
٥. م: فلايكون
٦. ك: ـ انه
٧. ك: ـ تلك
٨. ق: يندفع

أوّلاً منع المقدّمة المذكورة و أسنده بالسند الأوّل، و ثانياً قطع النظر عن ذلك المنع و قال: انته[١] على تقدير صحّة المقدّمة الممنوعة [الف ـ ٣٢] نقول لعلّه يكون الاحتياج بهذا النحو، و لافساد، و فيه أنته يمكن أن يقال: انّه يلزم حينئذ التسلسل، فلابدّ أن يجاب بمنع المقدّمة المذكورة و التمسّك بالسند المذكور.

و بالجملة نقول: انّ الجواب الأوّل غير تمام[٢]، اذ غاية ما يلزم منه أنته قال: انّ أحد العلمين يجوز أن يكون بعض مسائله مأخوذاً من مسألة علم آخر، و تلك المسألة لاتكون مأخوذة من العلم الآخر، بل تكون مقدّمات برهانه[٣] بديهية، و ظاهر أنّ هذا لايحسم مادّة الاشكال، اذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدأية كلّ من العلمين للآخر، و بهذا استقام[٤] مبدأية أحدهما للآخر، و لم يتعرّض لكيفية مبدأية الآخر. فلو تمسّك بأنته يجوز أن يكون بعض من علم مأخوذاً من بعض[٥] آخر، و ذلك البعض من الآخر يكون مأخوذاً من العلم الآخر، لكن لامن البعض الأوّل، فيرجع الى الجواب الثاني، الّا أن يفرّق بينهما بأنّ الأوّل هو أنّ بعضاً من علم كان مأخوذاً من بعض علم آخر؛ و ذلك البعض لعلّة لم يكن مأخوذاً من ذلك العلم، بل كان[٦] مقدّماته بديهية، و كذا الحال في الجانب الآخر. و الثاني هو أنّ بعضاً من علم يجوز أن يكون مأخوذاً من بعض علم آخر و ذلك البعض أيضاً ماخوذاً من العلم الأوّل لكن لا من البعض المفروض، و هو كما تري.

و كذا نقول الجواب الثاني أيضاً غير تمام في الواقع، اذ الاشكال باقٍ بأنّ التسلسل محال، فلابدّ أن ينقطع، فلابدّ من القول بانتهائه الى ما تكون مقدّماته بديهية، و هو الجواب الأوّل.

فالأولى جعلهما جواباً واحداً حتّى يسلم من الخلل و الخدشة بالتمام، و يكون

---

١. ك : ـ انه
٢. ق : الممنوع
٣. كذا
٤. كذا
٥. ك ، ص : + من
٦. كذا

دافعاً لأيّ محذور يتوهّم في المقام.

[٩/٢٠] قوله : و قد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضي ... .

هذا اشارة الى الوجه الثالث الّذي ذكروه. و حاصل الوجه على ما نقلنا عن صاحب القيل و يفهم من كلام غياث الحكماء أيضاً أنّه يجوز أن يكون المبدأ للعلم الأعلى من مسائل العلم الأسفل مفيداً للإنّ، أي يستفاد و منه العلم بالوجود فقط و لايعرف لميّته و يستفاد من العلم الأعلى لمّيته، و هذا الكلام من الشيخ[١] أيضاً ينطبق عليه ظاهراً. لكن قد عرفت سابقاً أنّه لايدفع الاشكال المذكور، بل الاشكال انّما يندفع بأن يقال أنّ مسائل الطبيعي و الرياضي يعرف بطريق الإنّ فيهما، إمّا من مقدّمات بيّنة بنفسها مأخوذة من الحسّ و التجربة و نحوهما، أو ماخوذة لامن العلم الأعلى. ثمّ تلك المسائل تصير مقدّمات براهين مسائل العلم الأعلى و[٢] تعرف تلك المسائل أيضاً بطريق الانّ، ثمّ تعرف من تلك المسائل لميّته مسائل الطبيعي و التعليمي، و المبدأ بالحقيقة هو العلم الأعلى، لأنّه يفيد اللمية. و أمّا الطبيعي و التعليمي فليسا مبدأين بالحقيقة، بل مبدأيتهما من قبيل مبدأية الحسّ [ب - ٣٢] للمحسوسات، بمعني أنّه يعرف وجودها منه، و على هذا لادور.

و لايخفى أنّه على هذا الوجه لامدخل في دفع الاشكال للتعرّض، لأنّ مسائل العلم الالّهي تعرف باللمّ فيه بعد ما تثبت انيّتها بمسائل الطبيعي و التعليمي، بل يكفي فيه مجرّد ما ذكرنا. ثمّ انّ هذا الوجه أيضاً لايكاد يتمّ بدون القول بأنّ مسائل الطبيعي و التعليمي يجوز أن تكون مقدّماتها بيّنة بنفسها الّذي هو الوجه الأوّل، فظهر بذلك أيضاً أنّ جعل جواب الشيخ ثلاثة أجوبة ليس بمستقيم، فالظاهر أن يجعل جوابين بأن يكون ماجعلوه جواباً أوّلاً دخيلاً في كلّ منهما.

و يكون حاصل الأوّل: انّ المبدأية لايلزم أن تكون لجميع المسائل، فيجوز أن يكون بعض هذا العلم مبدءاً لبعض من العلمين الآخرين، و بعض منهما مبدأ لبعض[1] هذا العلم ـ لكن لابالطريق الّذي يحصل دور على ما بيّنه ـ و بعض آخر من كلّ منهما[2] يجوز أن تكون مقدّماتها بيّنة، فلادور و لاتسلسل.

و حاصل الثّاني: انّ المبدأية و ان سلّمنا أنّها حاصلة بالنسبة الى الجميع إمّا من كلّ من الجانبين أو من أحدهما لايلزم منه محذور بناءً على ما صوّرنا من كون مسائل الطبيعي مثلاً مبدأ لجميع مسائل الالّهي لكن باعتبار الانّ، و مسائل الالّهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار اللمّ، و فرض مع ذلك كون مسائل الطبيعي معلومة بمقدّمات بيّنة بنفسها حتّى لايلزم فساد.

و أنت خبير بأنّ هذا الكلام أيضاً من الشيخ لايأبى عن الحمل على ما ذكرنا بأن يكون مراده أنّ الطبيعي و الرياضي أفادنا برهان إنّ أيضاً[3]، أي بالنسبة الى مسائلها لا مسائل الالّهي. ثمّ انّ[4] الالّهي يفيدنا[5] برهان اللمّ عليها، و لم يذكر افادة الطبيعي و الرياضي[6] افادة أن مسائل الالّهي بناءً على الظهور، أو أراد بافادة الطبيعي و الرياضي الإنّ أنّ أفادتها أن مسائلها و مسائل الالّهي جميعاً، و حينئذ لايبقى شيء غير مذكور، لكن كلامه الّذي سيجيء أبعد من هذا الكلام من التوجيه الّذي ذكرنا، كما لايخفى.

[١٠/٢٠] قوله : و خصوصاً في العلل الغائية البعيدة.

اذ ظاهر أنّ تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات و التعليميات لاسبيل الى اثباتها الّا من هذه العلم، هذا على طريقتنا. و أمّا على طريقهم فتؤخذ تلك العلل بالنسبة الى ما في الالهيات، و لايخفى أنّ الظاهر هو الأوّل، و حينئذ تكون هذا مؤيّداً

---

١. ك : بعض
٢. ق : منها و هكذا بعض النسخ
٣. ق ، م : ـ أيضاً
٤. ق : ـ ان
٥. ق : مفيدة
٦. م : ـ و الرياضي

لتوجيهنا، فافهم!

[١٥/٢٠] قوله: و إمّا أن تكون تلك المبادي ....

أنت خبير بأنّ ظاهر هذا الكلام أنّ مسائل الطبيعي و التعليمي مبادٍ لأمور من علم الالٓهي يثبت بتلك المسائل وجود تلك الأمور فقط، ثمّ في العلم الالٓهي تتبيّن لمّيتها، و هذا هو الموافق لما ذكروه. و يمكن أن يتكلّف بحمله على ما ذكرنا [١]: إمّا بأن يقال: انّه ذكر افادة مسائل الالٓهي لمّية ما في الالٓهي، و ترك افادتها اللمية ما في الطبيعي و التعليمي اختصاراً ـ و هو كما تري ـ اذ ذكر شيء يكون ذكره على سبيل الاستطراد كما بيّنا و ترك [الف ـ ٣٣] ما يكون ذكره مقصوداً[١] بالذات بعيد جداً.

[٢]: و إمّا بأن يقال مراده: انّ تلك المسائل من الطبيعي و التعليمي مبادٍ لامور في العلم الالٓهي ليدلّ على وجود ما يراد أن يبيّن في هذا العلم لميّته، أي مسائل الطبيعي و التعليمي الّتي يراد أن تبيّن لميّتها في العلم الالٓهي. و المراد بالوجود الوجود من حيث اللمّية هذا.

ثمّ لايخفى أنّ ما ذكروا من أنّ مسائل الطبيعي و التعليمي تفيدان ما في الالٓهي و تبيّن[٢] لميّته في الالٓهي يحتمل وجهين:

أحدهما: انّه يبرهن في العلم الالٓهي بمقدّمات بيّنة بنفسها على مسائل الالٓهي برهان اللمّ؛

و ثانيها: أنته يعلم لميّتها من نفس تلك المسائل الّتي علم انيّتها بمسائل الطبيعي و التعليمي.

و على الأوّل تكون مبدأيتها لهذا العلم ضعيفة[٣] جداً، اذ لاحاجة له على هذا

---

١. ق: مقصود
٢. كذا
٣. م: حقيقة

اليها، أصلاً؛ و الظاهر هو الثاني. كيف!؟ و سيذكر الشيخ أنّه لايتيسّر[1] لنا لعجزنا اقامة البرهان اللمّي ابتداءً على جميع مسائل الالٓهي، ثمّ على الثاني أيضاً الظاهر أنّه لاتثبت اللمية من نفس تلك المسائل المبيّنة بالإنّ من جهة الطبيعي و التعليمي لتلك المسائل جميعاً، بل لبعضها؛ كيف و اثبات الواجب ممّا لايمكن اقامة اللمّ عليه؟! و قد اعترف الشيخ به أيضاً و قال: انّه لابرهان لميّاً عليه؛ نعم عليه الدلائل الواضحة؛ فافهم!

[۱/۲۱] قوله : و يجب أن تعلم في نفس الأمر . . . .

أراد بيان أنّه يمكن في الواقع أن يحصل الغرض من هذا العلم، أي معرفة ما فيه من المسائل ابتداءً لا بعد علم آخر، لكنّا لعجز أنفسنا لانقدر على سلوك هذا الطريق، فلذا لابدّ أن يتأخّر هذا العلم بالنسبة الينا عن العلمين الآخرين.

و الظاهر انّه ليس جواباً آخر عن الشكّ المذكور، اذ امكان سلوك الطريقة المذكورة في الواقع لايجري في دفع الدور، اذ احتياجنا في هذا العلم الى العلمين الآخرين ـ و ان كانت بسبب عجز أنفسنا عن سلوك الطريقة المذكورة ـ كافٍ في لزوم الدور؛ اذ نقول: انّا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الآخرين، و الحال أنّ مبادي العلمين انّما يثبت في هذا العلم؟ فيلزم الدور في تحصيلنا[2] لهذه[3] العلوم، و لايجري أنّه يمكن أن يكون في الواقع طريق لايلزم فيه دور، و هو ظاهر. و بما ذكرنا ظهر حال ما قيل: «و اعلم أنّ في كلامه اشارة الى فوائد ثلاث:

أحدها: استحقاق هذا العلم للتقدّم على سائر العلوم بالمرتبة، كما أنّ له تقدّماً بالذات و بالشرف.

---

۱. م : لايتمسّر
۲. م : تحصّلنا
۳. م : بهذه

و ثانيها: تحقّق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم.

و ثالثها: الاشارة الى جواب آخر عن الشكّ المذكور».[١] انتهى.

[٢/٢١] قوله : فانّه سيتضح لك فيما بعد اشارة الى أنّ لنا سبيلاً . . .

و هذا الطريق الّذي يستدلّ فيه من نفس الوجود على أنّه لابدّ أن يكون له مبدأ واجب الوجود، و قد سمّاه في *الاشارات*[٢] بطريقة الصدّيقين [ب ـ ٣٣] الّذين سيشهدون بالحقّ لا عليه، و طبّق على هذه الطريقة قوله تعالى: ﴿أو لم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾[٣]، و طبّق قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن [لهم] أنّه الحقّ﴾[٤] على الطريقة الأخري الّتي يستدلّون فيها بالخلق على الحقّ كما هو طريقة الطبيعيين و المتكلّمين المستدلّين بالحركة و الامكان و نحوهما على وجوده تعالى.

ثمّ بعد الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن أن يستدلّ على صفاته من عدم التغيّر و التكثّر و كونه واحداً مبدءاً للكلّ بالترتيب الّذي عليه الوجود، سالكاً من العلّة الى المعلول الى آخر مراتب الوجود. فبهذا[٥] الطريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استمانة بالعلمين الآخرين، بل بهذا الطريق يحصل غرض جميع العلوم الّتي تحت هذا العلم، أي معرفة جميع مسائلها بطريق البرهان اللّمي الآخذ من العلّة الى المعلول.

قيل: «و لولا عجز النفوس لأمكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن[٦] سائر العلوم في معرفة كلّ شيء حتّى[٧] الجزئيات و الزمانيات، فانّه يمكن معرفتها من جهة

---

١. *تعليقة الهيات الشفاء* / ١٨

٢. قارن : *شرح الاشارات*، ج ٣ / ٦٦

٣. فصّلت / ٥٣

٤. فصّلت / ٥٣

٥. م : فهذا

٦. ك : على

٧. [illegible]

على ثبوت الامكان، ثمّ يستدلّون به على ثبوت الواجب؛ و في هذه الطريقة لايستدلّ على ثبوت الامكان، بل يكتفي بالترديد بأن يقال: انّ[1] هذا الوجود الّذي نشاهده امّا ممكن، أو واجب؛ الى آخر الدليل.

و ظاهر أنّه بهذا القدر لايلزم أن يكون استدلالاً بالحقّ عليه، اذ هو أيضاً استدلال من هذا الوجود المحسوس كما في استدلال المتكلّمين. غايته أنّهم أثبتوا امكانه أيضاً، و هم لايثبتون. على أنّ الظاهر أنّ بعض المتكلّمين اذا أثبتوا أوّلاً الامكان فلعلّه ليس لأجل أنّهم زعموا أن الاستدلال موقوف عليه، بل لبيان ما هو الواقع. نعم لو استدلّ أحد بهذا النحو، أي بأن يقال: انّا نجد بديهة أمراً نسمّيه بالوجود، و هذا الأمر لابدّ أن يكون حقيقياً لا اعتبارياً، و بعد حقيقته[2] لابدّ أن يكون له مبدأ و الّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، فهو الواجب تعالى، لكان بعد صحّة مقدّماته و امكان ادعائها امّا بالبديهة أو البرهان لكان حينئذ استدلالاً بالحقّ على نفسه، لكن أين [ب ـ ٣٤] كلام الشيخ الّذي ذكره في *الاشارات* و سيجيء في هذا الكتاب من هذا؟

و ثانيها: انّ هذا الاستدلال الّذي ذكره أيضاً استدلال من الأمور المحسوسة، اذ هو باعتبار الوجود الّذي نجده بالحسّ، اذ مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال من مقدّمات[3] كلّية عقلية على[4] أنّ للموجود[5] مبدأ؛ الّا أن يقال لاحاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس، بل وجداننا وجود أنفسنا كافٍ في المطلق؛ لكنّ الظاهر أنّ النفس أيضاً عندهم من الأمور الطبيعية لما مرّ أنّهم[6] يبحثون عن حالها في الطبيعيات، فالاستدلال بوجودها أيضاً استدلال من الأمور الطبيعية.

و الأولىٰ أن يقال: كان مراده أنّه لاحاجة في هذا الاستدلال الى أخذ

---

١. ك : ـ ان
٢. م : حقيقته
٣. ك : الاستدلال بمقدّمات
٤. ك : ـ على
٥. ق : الموجود
٦. م : لما لديهم

المحسوسية و الأمور المتعلّقة بالمحسوسات من حيث انّها كذلك، بل الوجود الّذي ينتزعه من المحسوسات نأخذه و ننظر فيه من حيث انّه وجود لامن حيث انته أمر متعلّق بالمحسوسات، و يستدلّ به على وجوده تعالى.

و ثالثها: انّ مراده ان كان أنته يمكن في الواقع أن يحصل العلم بجميع مسائل هذا العلم بطريق اللمّ و التنزّل من العلّة الى المعلول من دون النظر في المحسوسات، سواء كان ذلك العلم لنا أو لغيرنا من المفارقات أو الباري تعالى، فهذا مع أنته غير مناسب و لاصالح للارادة كما لايخفى لايلائمه قوله: «انّ لنا سبيلاً الى اثبات المبدأ»، اذ حينئذ لاحاجة الى ذلك، لأنته لاشكّ أنّ المبدأ تعالى يعلم ذاته و يعلم منه ما بعده على الترتيب العلّي و المعلولي، و كذا العقول عندهم.

و ان أراد أنته يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق فمع قطع النظر عن أنته ينافي ظاهر اعترافه بعجزنا عنه، يرد عليه أنّ غاية ما ذكره أنته يمكن لنا الاستدلال على وجود المبدأ تعالى لامن طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، و بعد ذلك يمكننا أن نستدلّ على صفاته من عدم التغيّر و التكثّر و مبدأية الكلّ. سلّمنا غير تلك الصفات أيضاً من الصفات العلى المشهورة، و هذا غير كافٍ في المرام؛ اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه من طريق العلّية، و أمّا بالوجه كما يمكننا أن نعلم فلايلزمه، و هو ظاهر.

و المقدمات الّتي[١] ذكرها من اثبات الصفات المذكورة له تعالى غاية ما يلزم منها على تقدير التسليم أنّ أوّل ما يصدر عنه تعالى هو العقل بضميمة أنّ الواحد لايصدر عنه الّا الواحد. ثمّ ظاهر أنّ بعد ذلك لايمكن اثبات أنته يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الأوّل من طريق الترتيب العليّ، اذ ظاهر أنته لاسبيل لنا حينئذ الى تحصيل العلم بأنّ الجهات الّتي نجدها في العقل الأوّل لابدّ أن يكون سبباً أو واسطة لشيء

---

١. ك: ٥٠

[الف ـ ٣٥]، اذ يجوز أن لايكون سبباً لشيء[1] أصلاً. و على تقدير أن يكون و لابدّ سبباً أو واسطة لشيء، فذلك الشيء ما هو؟ اذ ما ذكروه. من أنّ الجهات الّتي في العقل لابدّ أن يكون سبباً للعقل الآخر، و الفلك الأوّل مادّته و صورته ـ على تقدير صحّته ـ انّما هو بعد اثبات الأفلاك على النحو المرصود، و أمّا بدون ذلك فلا، و هو ظاهر؛ و حينئذ ينقطع العلم من هذا الطريق ضرورةً.

و ان كان مراده مجرد تجويز أن يحصل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو أمر لامحصّل[2] له، مع أنّه يأباه ظاهر قوله: «و يجب أن يعلم أن في نفس الأمر طريقاً» الى آخره، و كذا يلغو بحسب الظاهر ما ذكره من أنّه «سيتضح لك فيما بعد اشارة» الى آخره، اذ مجرّد التجويز لاحاجة له الى ذلك، و بالجملة هذا الكلام من الشيخ ممّا لا وقع له و لاطائل تحته.

[٨/٢١] قوله : الّا في بعض جمل مراتب الموجودات ... .

كأنّه أراد به مراتب العقول و النفوس الفلكية و أجسامها، و قد عرفت آنفاً[3] انّه لاسبيل لنا على تقدير صحّة مقدّماتهم الّا على اثبات العقل الأوّل من هذا الطريق، و[4] لانجد فيما سواه سبيلاً، و ما أوتينا من العلم الّا قليلاً[5].

[١٢/٢١] قوله : فهو انّه فيما[6] بعد الطبيعة.

و في بعض النسخ «ما بعد الطبيعة» و هو أظهر، اذ الظاهر أنّ اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة لاعلم فيما بعد الطبيعة، و كأنّه لم يرد على الأوّل أنّ هذا اسمه، بل

---

١. ق : شيء
٢. ق : تحصيل
٣. ص، ك : ـ آنفاً
٤. م : ـ و
٥. اقتباس من: «و ما اوتيتم من العلم الّا قليلاً».
٦. في المصدر : ما

ذكر شيئاً يستفاد منه اسمه.

[١٢/٢١] قوله : و نعني بالطبيعة لاالقوّة ... .

قيل: «لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في *رسالة الحدود و الرسوم*[١] يطلق بالاشتراك على معانٍ: منها: القوّة الّتي هي مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات. و تلك القوّة هي غير الصورة النوعية في بعض الأجسام البسيطة و المركبّة و غيرها في ذوات النفوس من الأجسام، لأنّ صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبائعها. و منها: ماهية الشيء و صورته الذاتية. و منها: الحركة الّتي عن الطبيعة و الأطباء يطلقون[٢] لفظة الطبيعة على المزاج و على الحرارة الغريزية[٣] و على القوّة النباتية. و كلّها غير المعني المراد هيهنا لأنّها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثاً ذاتياً أو زمانياً عن المادّة الجسمانية، و الطبيعة بالمعني الأوّل و الاعراض»[٤]، انتهى.

و قد يقال: انّ الطبيعة يطلق على معانٍ أخرى، أيضاً منها: ما عليه نظام الوجود و يستقيم أمره عنده، و منها: العناية الالهية.

[١٥/٢١] فقد قيل انّه قد يقال ... .

استشهاد لصحّة إرادة المعني الّذي ذكره من لفظة «الطبيعة».

---

١. انظر : *رسالة الحدود* / ٩٤ و العبارة لاتطابق بالنص.

٢. في المصدر : يطلقون

٣. ك : ـ و على الحرارة الغريزة

٤. *تعليقة الهيات الشفاء* / ١٩

[٣/٢٢] قوله : أو[١] بالعموم قبل الطبيعة.

ان كان المراد به أنّها من الأمور العامّة الّتي يتصوّر أوّلاً قبل الطبيعة على ما فسّرناه به سابقاً، ففيه انّه ينافي ما ذكره آنفا من أنّ أوّل ما نشاهده و نتعرّف عن أحواله هو هذا الوجود الطبيعي، فالظاهر أنّه أراد به معني آخر و هو أنّها باعتبار العموم مقدّم على الطبيعة، يعني أنّ هذه الأمور لمّا كان[٢] توجد في المفارقات أيضاً [ب ـ ٣٥] فالحصّة الّتي منها في المفارقات متقدّمة على الطبيعة، و[٣] ان كانت الحصّة الّتي منها في الطبيعة ليست متقدّمة عليها، لكن في تقدّم الحصّة الأولىٰ منها على الطبيعة محلّ مناقشة، و الأمر فيه سهل.

[٤/٢٢] قوله : و لكن لقائل أن يقول: انّ الأمور الرياضية ....

«المراد بـ «الأمور[٤] الرياضية المحضة ما لاتكون المادّة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته[٥]، كالفلك في علم الهيئة و الهواء المكيّف[٦] بالنغمات و الايقاعات في الموسيقي، و ذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب و المقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة»، كذا قيل[٧].

ثمّ هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم و على ما يستفاد من قوله: «و أمّا الّذي يستحقّ أن يسمّى به هذا العلم» الى آخره، اذ[٨] يفهم منه أنّ هذا العلم يبحث عن الأمور الّتي تتقدّم على الطبيعة بالمعني المذكور إمّا بالذات أو بالعموم على النحو الّذي فسّرنا و أنّ ما سواه لايبحث عن ذلك. أمّا وروده على وجه التسمية فبأن يقال المقدار و العدد أيضاً بعد الطبيعة بالمعني الّذي قرّره من أنّه يشاهدهما بعد

---

١. في المصدر : و
٢. كذا
٣. ك : ـ ان
٤. في المصدر : من الامور
٥. ق : ـ في قوام حقيقته
٦. ق : الكيف
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ١٩
٨. ق ، ص : او

الطبيعة[١].

و أمّا على ما نفهم فبأن يقال انّهما متقدّمان إمّا بالذات أو بالعموم على الطبيعة، و كان قول الشيخ ـ أوّلاً هي أيضاً قبل الطبيعة و آخراً. فيجب أن يكون علم الحساب و الهندسة علم ما بعد الطبيعة ـ ايماءً الى الوجهين، ثمّ وجه التشكيك في العدد بأيّ وجه كان ظاهر، و أمّا وجهه في المقدار فكأنّه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية و المعنى المتعارف ـ كما يظهر من جواب الشيخ ـ لاشكّ[٢] [فيه]، اذ الصورة الجسمية تقدّمها على الطبيعة بالمعنى المذكور ظاهر، و كذا بعديتها عنها في المشاهدة[٣] بالنسبة الينا.

و قد قيل: «و منشأ السؤال و ان كان أمراً لفظياً هو سبب التسمية[٤]، لكن لمّا ذكر أنّ موضوع هذا العلم هو الأمور الّتي[٥] لاتتعلّق بالطبيعة و دلّ بحسب المفهوم على أنّ غيره من العلوم ليس كذلك، فورد[٦] السؤال عليه بأنّ علمَي الحساب و الهندسة أيضاً ممّا يبحث عمّا لايتعلّق لوجوده بالطبيعة. و أمّا الحساب فلأنّ موضوعه العدد، و هو كسائر الأمور العامّة الّتي لاتعلّق لوجودها و لالحدودها بالطبيعة. و أمّا الهندسة فانّ موضوعها المقادير المحضة المجرّدة[٧] عن المادّة حدّاً و وهماً[٨] و خارجاً. أمّا تجرّدها بحسب الماهية و الحدّ فظاهر، و كذلك بحسب الجوهر الوهمي. و أمّا تجرّدها في الوجود الخارجي فكما هو عند بعضهم ممّن يرى أنّ للتعليميات[٩] وجوداً مفارقاً عن عالم الطبيعة»[١٠]، انتهى و هو كما ترى.

---

١. ق : طبيعة
٢. س : لتشكيك
٣. م : المسامته
٤. ق : القسمة
٥. ك : الامر الّذي
٦. ك : فوورود
٧. في النسخ : المجرّد
٨. م : + نرى و ذهناً
٩. بعض النسخ : للتعليمات
١٠. تعليقة الهيات الشفاء / ١٩

[٨/٢٢] قوله : فالّذي نقوله[١] في هذا التشكيك هو انّه أمّا الهندسة ... .

حاصل جواب الشيخ في الهندسة: انّ ما كان موضوعه الخطوط و السطوح و الجسّمات فلاوجه للشكّ فيه بأيّ وجه كان، اذ ظاهر أنّها لايتقدّم على الطبيعة بالذات أو بالعموم، و لاتتقدّم معرفة الطبيعة [الف ـ ٣٦] على معرفتها.

و أنت خبير بأنّ الأوّل ظاهر جدّاً، و أمّا الثاني ففيه خدشة و الأمر سهل.

و امّا ما كان موضوعه المقدار فيطّرد الشكّ عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين صورة الجسمية و المعني المتعارف، و احتمال ذهاب الوهم الى المعني الأوّل، و حينئذ يكون متقدّماً[٢] على الطبيعة بالذات، و كان معرفة الطبيعة قبلها بالنسبة الينا. لكن اذا حقّق الأمر ظهر أنّ موضوعه ليس المقدار بهذا المعني، اذ ظاهر انّه لايبحث عن المقدار باعتبار كونه معروضاً للتقدير و النسب و الأشكال المختلفة من التثليث و التربيع و التكعيب[٣] و نحوها، و ما هو كذلك هو المقدار بالمعني الآخر الّذي هو عرض لاالصورة الجسمية؛ لأنّها بذاتها ليست مستعدّة لهذه[٤] الأمور، بل استعدادها لها[٥] باعتبار عروض المقدار بالمعني الآخر لها كما عرفت فيما سبق في المنطق و الطبيعي.

قيل: «و لقائل أن يقول: انّ الأقسام الأوّلية للمقدار، أي الخط و السطح و الجسم لمّا كان كلّ واحد منها مجعولاً مع المقدار بجعل واحد ولايكون للمقدار بما هو مقدار وجود الّا بواحد منها، كما هو شأن الجنس مع الأنواع البسيطة. فكيف جوّز الشيخ مفارقة المقدار[٦] المطلق عن الطبيعة في القوام؟ و لِمَ يجوّز مفارقة الخطوط و السطوح و الجسّمات مع أنّه لاقوام للمقدار الّا بأحد هذه الأنواع البسيطة؟ على أنّ الحقّ أن لكلّ من هذه الأقسام امكان تحقّق في [غير] هذا العالم مفارقاً عن الطبيعة كما سيظهر

١. كذا. في المصدر : فالذي يجب أن يقال.

٢. ص ، ك : متقدّماً

٣. م : المثلث و المربّع و المكعّب

٤. ق : مستندة بهذه / م : بهذه

٥. ق : استنادها به

٦. ق : + لم

لك منّا ان شاء اللّه تعالى.

فالأولى أن يذكر في هذه الأقسام أيضاً ما ذكره في مطلق المقدار من أنّ كلاًّ من الخطّ و السطح و الجسم الّذي جعل موضوع الهندسيات و يبحث عن أحواله المهندّسون هو ما من شأنه أن يقبل النسب الوضعية و الأجزاء و الأقسام و التجذير و التكعيب و غير ذلك من الصفات الّتي لايمكن عروضها لشيء من أنواع المقدار الاّ بعد تعلّقه بالمادّة الطبيعية»[1]، انتهى.

و فيه نظر لأنّ الشيخ ما جوّز مفارقة المقدار المطلق الّذي يكون أنواعه الخطّ و السطح و الجسم عن الطبيعة في القوام، بل انّما قال: انّ المقدار بالمعني الآخر غير المعني الّذي يكون جنساً للخطّ و السطح و الجسم و هو بعد الهيولى ـ أي الصورة الجسمية ـ لايكون بعد الطبيعة، بل انّما تتقوّم الطبيعة به، و أين هذا من ذاك؟ و سيجيء لهذا زيادة بسط و توضيح.

[٢٢/١٠] قوله: فالأعراض اللازمة له أولى بذلك.

هذا بناءً على أنّه يعتبر المتعلّق بالمادّة و المفارقة عنها في هذه العلوم الحكمية في العوارض الذاتية أيضاً، لا في مجرّد الموضوع، و قد أشار اليه أيضاً سابقاً.

[٢٢/١٣] قوله: و قد عرفت[2] في شرحنا للمنطقيّات و الطبيعيات ... .

قيل: «الفرق الّذي ذكره في ذينك العلمين هو أنّ الجسم الّذي هو[3] قبل الطبيعة و هو مقوّم للهيولى هو جوهر [ب ـ ٣٦] تفرض له أبعاد ثلاثة[4] متقاطعة على قوائم، و تلك الأبعاد امتدادات مطلقة لايعتبر فيها أنّها على أيّ حدّ و نهاية، و لاتتعيّن لها

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٠

٢. في المصدر: عرف

٣. ف، م: ـ هو

٤. م: ثلاث

مرتبة من الطول و القصر، فلايخالف بها جسم لجسم، و لاالجسم بهذا المعنى قـابل لنسبة من النسب كالتنصيف و التضعيف و التثليث و التربيع و التجذير و التكعيب و المساواة و المفاضلة و غيرها، و الجسم الّذي هو بعد الطبيعة و هو يتقوّم بالمادّة هو القابل للأبعاد[١] المحدودة الّذي يوجد فيه الجزء العادّ المـاسح له بالقوّة؛ و هو القـابل لأية[٢] نسبة من تلك النسب المـذكورة، و هو الّـذي[٣] يـصلح لأن يـنظر في أحـواله المـهندسون و يتكلّم في لواحقه الذاتية الرياضيون، و كذلك السطح الّذي هـو قـبل الطبيعة غير السـطح التعليمي الّذي يبحث عنه المهندسون، فانّ له صورة غير الكمية، و تلك الصورة هي أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة، و ذلك له لأجل انّه نهاية شيء ما يصحّ فيه فرض ثلاثة أبعاد.

و أمّا السطح بالمعني الآخر فهو الّذي من باب الكمية، لأنّه هو كمية السطح بالمعني الأوّل، و نسبته الى ذاك كنسبة الجسم الّذي من باب الكمّ الى الجسم الّذي من مقولة الجوهر، و كذلك حكم الخطّ في معنييه، أحدهما: مطلق البعد الواحد و هو غير قابل للمساواة و اللامساواة، الثاني: الّذي يكون ذراعاً أو ذراعين. فتكون الجسمية الّتي من باب الكمّ ـ و ان كانت من لوازم الجسم الّتي هي الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهي و التقدير[٤] ـ لكن صورة الجسم اذا جرّدت بكمّيتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن سمّي المجرّد جسماً تعليمياً.

و العجب من الشيخ حيث انّ هذا الفرق كما أثبته و ذكره في نفس المقدار أثبته و ذكره في أنواعه الثلاثة أيضاً فما ذا حكم فيها كلّها بعدم المفارقة عن المادّة من كـلّ وجه دون المقدار نفسه؟ و قد علمت أنّها متّحدة الوجود مع المقدار، لاقوام له الّا مع شيء ما من هذه الثلاثة»[٥]. انتهى.

---

١. ك: + و
٢. م: لانه
٣. ق: الّتي
٤. في المصدر: التحدّد
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٠

و لابدّ أوّلاً من تحقيق ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين و السطحين و الخطّين ثمّ التعرّض بحال البحث الّذي أورده عليه.

فاعلم أنّ القوم كأنّهم فهموا من عبارة الشيخ أنّ الفرق بين الجسم الطبيعي و التعليمي باعتبار التعيين و عدمه. فاذا أخذ الجسم غير معيّن كان هو الطبيعي ـ أي الصورة الجسمية ـ و اذا أخذ معيّناً كان هو التعليمي. و عند أخذه معيّناً نسبته للنسب المذكورة، و بدونه لا؛ و على هذا يكون الفرق بين السطحين و الخطين أيضاً كذلك.

و الظاهر أنّه فاسد و أنّه ليس مراد الشيخ. أمّا فساده: فلأنّ الصورة الجسمية جوهر، و الجسم التعليمي عرض بالاتفاق منهم، و البرهان [الف ـ ٣٧] أيضاً قائم عليه. و لامعني لكون شيء واحد جوهراً و عرضاً باعتبار أخذ التعيّن[1] و عدم التعيّن[2]، و هو ظاهر.

و أمّا انّه ليس مراد الشيخ:

فأوّلاً: انّه لامعني لكون هذا الأمر الظاهر الفساد معتقداً له.

و ثانياً: انّه قال في المنطق[3] في أثناء هذا البحث: «و المعني المعرض للتقدير في الأبعاد الثلاثة بقدر محدود أو غير محدود، فهو العرض الّذي من باب الكمّ». و هذا صريح في أنّ الكمّ أيضاً يمكن أن يكون غير معيّن، فلايكون الفرق بينه و بين الصورة باعتبار التعيين[4] و عدمه، الّا أن يقال: أراد بغير المحدود هيهنا غير المتناهي، و هذا أيضاً تعيين[5]. فالصورة الجسمية مالا تعيّن فيه، لاباعتبار التناهي و لابعدمه. و أمّا الجسم التعليمي فهو ما أخذ فيه التعيّن إمّا بالتناهي أو بعدمه.

و بالجملة الصواب حمل كلام الشيخ على أنّ الصورة الجسمية هو الأمر الّذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثه متناهية أو غير متناهية، و هذا الأمر امر قائم بذاته

---

١. ق : التعيين ٢. ق : التعيين

٣. لم نعثر على صريح ألفاظه، قارن : *الشفاء*، المقولات / ١١٥

٤. ص ، ك : التعين ٥. ص ، ك : التعين

و ليس من قبيل الأبعاد، بل الأبعاد و انّما تعرضه و تفرض فيه، و هذا الأمر باعتبار ذاته بذاته، لا يتصوّر فيه التقدير و المساواة و المفاضلة؛ اذ لا يجوز أن يقال أنّ جسماً باعتبار أنّه قابل للأبعاد الثلاثة زائد على جسم آخر أو مساوٍ له أو أنقص منه و هو ظاهر، بل انّما يكون ذلك باعتبار نفس الأبعاد و عروضها له. و الجسم التعليمي هو الأبعاد امّا متناهياً أو غير متناه، و هو الّذي يقبل التقدير و المساواة و المفاضلة. و ليس المراد انّه يقبل ذلك و ان أخذ مطلقاً ـ أي كلّياً ـ اذ بهذا الاعتبار لاتجري فيه تلك الأمور، بل بعد أخذه معيّناً يجري فيها مثلاً اذا أخذ البعد من حيث أنّه بعد لايجوز أن يحكم عليه بأنّه أزيد من بعد آخر المأخوذ كذلك أيضاً أو ماخوذاً على التعيين أو مساوٍ له أو انقص منه، و انّما يجوز الحكم عليه بذلك بعد أخذ أحد البعدين ذراعاً و الآخر ذراعين مثلاً، و هو ظاهر، و على هذا لايلزم محذور.

فان قلت: قول الشيخ ضرورة ما يلزمها من التناهي و التحدّد يدلّ على أن الجسم التعليمي هو المأخوذ مع التناهي و التعيّن، و الطبيعي هو المطلق.

قلت: في عبارة الشيخ ليس لفظة «التناهي[١]» على ما رأينا في النسخة الّتي عندنا من المنطق، و انّما هو التحدّد فقط. و مراده بالتحدّد هو التقدّر و قبول المساحة، اذ قد علمت أنّ الصورة الجسمية ليست ممّا تقبل المساحة بمجرّد ذاتها سواء أخذت مطلقة أو معيّنة بخلاف التعليمي، فإنّه قابلة للمساحة اذا أخذ معيّناً فلايكون منافياً لما ذكرنا، هذا هو الفرق بين الصورة الجسمية و الجسم التعليمي.

و أمّا الفرق بين السطحين و الخطّين فهو أنّ الصورة الجسمية بالمعنى الّذي حقّقنا لاشكّ أنّه اذا عرض لها[٢] الجسم التعليمي المتناهي فيعرضها أيضاً التناهي. و لاشكّ أن نهايتها أمر غير ذاتها، و لاشكّ أيضاً أن الجسم التعليمي المتناهي أيضاً له نهاية هي غير ذاته، و ظاهر ان النهايتين لايمكن أن يكونا أمراً واحداً، فنهاية الجسم

---

١. م : المتناهي ٢. م : بها

الطبيعي هو السطح الّذي ليس من باب الكمّ، و لايكون معرضاً للتقدير و المساحة [ب ـ ٣٧] و المساواة و المفاضلة بذاته. بل باعتبار عروض السطح التعليمي و نهاية الجسم التعليمي هو السطح الّذي من باب الكم و يصلح للتقدير و المساحة و المساواة و المفاضلة باعتبار جهتين، أعني الطول و العرض فقط. و قس عليه الخطّ أيضاً! و ليس الفرق بين السطحين و الخطين باعتبار أخذ التعيّن و عدمه كما في الجسمين بعينه. فالسطح الطبيعي هو الشيء الّذي يمكن أن يفرض فيه بعدان، و التعليمي هو البعدان، و الخطّ الطبيعي هو الشيء الّذي يفرض فيه بعد واحد، و التعليمي هو البعد الواحد.

فان قلت: قوله: «أحدهما مطلق البعد الواحد و هو غير قابل للمساواة، و اللامساواة، الثاني الّذي يكون ذراعاً أو ذراعين» يدلّ على أنّ الفرق بين الخطّين بالتعيّن و عدمه.

قلت: هذا ليس من[1] عبارة الشيخ، بل هو من عبارة القائل، و الشيخ لم يتعرّض للخطّ، و تركه على المقايسة، و عبارته في السطح هكذا: و السطح أيضاً له صورة غير الكمية الّتي فيه، و تلك الصورة هي[2] أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة، و ذلك له لأجل أنّه نهاية شيء ما يصحّ في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد كذلك»، انتهى. و هي منطبقه على ما ذكرنا.

و اذ قد تحقّق هذه المعاني فنقول: انّ البحث الّذي أورده على الشيخ غير متجّه على ما قرّرنا كلامه، اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعين و عدمه كما فهمه القائل، حتّى يقال: انّ المقدار ليس له الاّ هذه الأنواع الثلاثة. فاذا كان هذه الأنواع غير مفارق القوام عن المادّة أصلاً، فكيف يجوز أن يكون المقدار كذلك؟ اذ الشيخ لايقول بمفارقة المقدار الّذي هو جنس هذه الأنواع عن المادّة أصلاً. بل انّما

---

١. ق : لى

٢. ق : الّتي و هكذا بعض النسخ.

يقول به في المقدار الّذي بمعني الصورة الجسمية، و هو ليس متّحداً مع لجسم التعليمي و مخالفاً له بالاعتبار، حتّي يرد ما ذكره، بل هو أمر مغائر له بالذات، و لايقول في المقدار بهذا المعني أيضاً بالمفارقه، بل يقول بتقدّمه[1] بالذات على الطبيعة و كان مراد القائل أيضاً بالمفارقة[2] هذا المعني.

و لو كان مراد القائل مجرّد أن الشيخ لمّا فرّق بين السطحين و الخطين أيضاً، فلم لم يجب فيهما أيضاً بنحوٍ مّا؟ أجاب به في الجسم بأنّ السطح و الخطّ الّذي هو موضوع الهندسة غير السطح و الخطّ الّذي بالمعني الآخر، فمع أنّ كلامه لاينطبق عليه جوابه أنّ المقدار لما كان أحد معنييه هو الجسوهر الّذي يقوّم الطبيعة، فيحصل الشكّ فيه باعتبار حمله على هذا المعني. و أمّا السطح بكلا معنييه عرض على ما صرّح به في المنطق، فعلى أيّ معني يحمل لايلزم منه شكّ: اذ ليس مقوّماً للطبيعة بوجه، و كذا الخط.

فان قلت: اذا كان[3] الطبيعة بمعني الجسم المحسوس المأخوذ مع الأعراض، فيمكن أن يكون العرض مقوّماً له.

قلت: ظاهر أنّ مرادهم من تقوّم الطبيعة و عدمه في هذا المقام تقوّم أصل الجسم اذ المادّة لاتكون مأخوذة مع العوارض، كيف و على هذا يلزم أن تكون الكيفيات المحسوسة عن مقوّمات الطبيعة؟ و كان البحث عنها [الف ـ ٣٨] من الالٓهي لا البحث عنها من جهة الوجود و نحوه؛ لأنّه هو من الالٓهي، بل البحث بالوجوه الأخرى الّذي هو من الطبيعي و يذكرونه فيه.

فان قلت:ما معني قول الشيخ: «فتكون الجسمية الّتي من باب الكم» الى آخر ما نقله، و ما وجه[4] الوصل و الاستدراك الّذي فيه.

---

١. م : متقدمة
٢. م : + ايضاً
٣. كذا
٤. لك : + ربط

قلت كان المراد أنّ الجسمية الّتي من باب الكمّ و ان كانت من لوازم الجسمية الّتي هي الصورة و لايمكن تجرّدها عنه، فلايمكن حينئذ أن يقال: انّ الصورة الجسمية المجرّدة على الاطلاق جسم تعليمي، لكن يقول: انّ الصورة الجسمية اذا جرّدت من المادّة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم تعليمي، أو أنّ كميتها فقط اذا جرّدت عنها في الذهن. أو تجرّدها في الخارج عنها محال هي جسم تعليمي، لأنّ تجرد الكمّ عنها ممكن في الذهن و ان لم يمكن العكس. و على هذا يظهر الارتباط.

ثمّ النسخة الّتي رأينا من الشيخ ليست العبارة فيها هكذا، بل هكذا: «فتكون الجسمية الّتي من باب الكمية تلزم الجسمية الّتي هي الصورة ضرورة ما[1] يلزم الجسم من التحدّد. و تكون صورة الجسم اذا جرّدت بكميتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن يسمّى المجرّد جسماً تعليمياً.» و المعنى على هذا واضح.

[١/٢٣] قوله: و أمّا العدد فالشبهة فيه آكد ....

و ذلك لأنّه متقدّم بالعموم على الطبيعة، و تتأخّر معرفته عن مشاهدتها، فيرد الاشكال به من الوجهين جميعاً.

قيل: «و ذلك لأنّ من أفراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقاً[2] عنها من كلّ وجه. و اعلم أنّ القبلية و البعدية قد تكون حقيقية و قد تكون اضافية، فالقبل الحقيقي ما لايكون قبله قبل، و البعد الحقيقي مالايكون بعده بعد. فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بأنّه علم ما قبل الطبيعة و ما بعدها بالاعتبارين، يمكن أن يكون من جهة المعنى الحقيقي[3] منهما. و أمّا موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية و البعدية انّما يكون بحسب المعنى الاضافي منهما، على أنّ التسمية ممّا يكفى فيه أدنى مناسبة، و لايلزم فيها

١. م: لما
٢. م: مقارن
٣. بعض النسخ: المطلق.

ما يلزم في التعريفات من الاطراد و الانعكاس»،[1] انتهى.

و فيه أنّ موضوع الالٓهي و هو الموجود هب[2] أنته قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار أنته لا أعمّ منه، لكن بعديته الحقيقية بالنسبة اليها، أيّ وجه لها؟ فافهم!

[٢/٢٣] قوله : الّا أن يكون علم ما بعد الطبيعة.

اشارة الى جواب الشبهة[3] و هو أنّ وجه تسمية هذا العلم بعلم ما بعد الطبيعة هو أنته علم شيء يكون مفارقاً عن الطبيعة من كلّ الوجوه، كالباري تعالى و العقول. و نسمّية[4] به باعتبار أنّ بعض أجزائه كذلك تسمية للشيء باسم أشرف أجزائه، و حينئذ لايجري هذا الوجه في علم العدد، فلايلزم أن يكون علم العدد أيضاً مسمّى بعلم ما بعد الطبيعة.

[١٠/٢٣] قوله : و لكنّ البيان المحقّق لكون علم الحساب خارجاً ... .

لمّا كان الجواب المذكور انّما يدفع الاشكال عن وجه التسمية فقط، لكن يبق الاشكال الآخر من حيث انّه فهم من كلامه أنّ في هذا العلم يبحث [ب ـ ٣٨] عمّا يتقدّم الطبيعة بالذات أو بالعموم، و في غيره لايبحث عنه، مع أنّ علم العدد يبحث عن العدد و هو متقدّم بالعموم على الطبيعة.

قال لدفع[5] هذا الاشكال أيضاً: «و لكنّ البيان المحقّق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة» الى آخر ما قال[6].

و «المحقّق» يمكن أن يكون بصيغة الفاعل أو المفعول، و على الأوّل يكون الكون متعلّقاً به، و على الثاني يكون متعلّقاً بـ«البيان».

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٠
٢. ق : ذهب
٣. ق ، م : للشبهة
٤. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: تسمية
٥. ص ، ك : يدفع
٦. قارن : تعليقة الهيات الشفاء / ٢٠

[١٣/٢٣] قوله : و ان كان لايمكن أن يكون العدد موجوداً.

أي في الخارج، الّا عارضاً لشيء في الوجود ـ أي الخارجي ـ و وجود العدد في الخارج لعلّه باعتبار وجود موصوفه فيه.

[١٨/٢٣] قوله : و في الحالين جميعاً هو غير مفارق للطبيعة

أمّا في الحالة الأولىٰ فظاهر، و أمّا في الحالة الثانية فلأنّ الوهم لمّا كان جسمانياً كان ما فيه غير مفارق للطبيعة[١].

و فيه نظر؛ لأنّ المراد بالوهم ان كان معناه المتعارف فلانسلّم الحصر الّذي ادّعاه من أنّ العدد انّما يكون موضوعاً لأيّ نسبة اتفقت من زيادة أو نقصان اذا كان في هيولى الأجسام أو في الوهم؛ اذ يجوز أن يكون في العقل؛ اذ[٢] الأعداد الكلية الّتي في العقل لاشكّ أنّها موضوعة لأيّ نسبة اتفقت كالأعداد الجزئية الّتي في الوهم. و ان كان المراد به أعمّ من الوهم و العقل فما فيه لايلزم أن يكون مقارناً للطبيعة الّا أن يجعل النفس أيضاً من الأمور الطبيعية.

و لو قيل: انّ مراده أنّ الوهم لابدّ أن يأخذ هذه الأحوال و الصفات ـ أي التنصيف و التضعيف و الزيادة و النقصان و نحوها من الأعداد الّتي في المادّة اذ ما لم تشاهَد[٣] هذه الأحوال في المواد لايمكن أن تتصوّر بالوجه الكلّي، فصحّ أنّ موضوعه العدد الحاصل في المادّة. و هذا هو المراد بقوله فيما بعد: «و يشبه أن يكون أوّل نظره فيه و هو في الوهم»، الى آخره.

نقول: على هذا يلزم أن يكون جميع الأمور الكلية الّتي يبحث عنها في العلم الالٰهي مقارنة للمادّة أيضاً، لأنّ ادراكها على وجه العموم لايكون الّا بعد توهّمات

---

١. م : لطبيعة

٢. ق : او

٣. [illegible]

جزئيّة لها حتّى تستعدّ النفس لادراكها على الوجه الكلّي، و التوهّمات الجزئيّة انّما تكون باعتبار انتزاعها[1] من الموادّ الجزئيّة.

و الانصاف أنّ ارتكاب مثل هذه التكلّفات بارد سمج مع انّه لااضطرار اليه، لأنّ الاشكال ان كان باعتبار أنّه لم أفرد علم الحساب عن علم الالٓهي ـ مع أنّ موضوعه لافرق بينه و بين الأمور الّتي يبحث عنها في هذا العلم من الوحدة و الكثرة و الكلّية[2] و الجزئيّة و نظايرها ـ فجوابه ما مرّ مراراً من أنّ إفراد هذه العلوم بعضها عن بعض باعتبار أنّ بعض أفراد الموجود قد اتّفق أنّ له مباحث كثيرة بحيث يصلح أن يجعل علماً على‌حدة، و العدد من هذا القبيل، و لايقدح فيه عدم الفرق بينه و بين بعض الأمور الّتي تدخل في هذا العلم؛ لأنّ هذا المعنى الّذي اتفق في العدد لم يتفّق فيه. و ليس المناط في الافرادِ التعلّقَ بالمادّة و الطبيعة، كيف و أفراد الطبيعة أيضاً ليس وجهه الّا ذلك كما عرفت مراراً؟ و ان كان [الف ـ ۳۹] باعتبار وجه التسمية فأمر وجه التسمية سهل، لظهور[3] أنّه لايلزم فيه الاطراد و الانعكاس، مع أنّه ذكر جواباً يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة، و ان كان باعتبار أنّهم حدّوا العلم الالٓهي بأنّه يبحث عن المفارقات؛ فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد منهم و وقوعه في كلام من يعتدّ به، فليحمل على أنّه تعريف بالأعمّ كما هو المشهور من جوازه عند القدماء و لو فرض أنّه لم يجوز ذلك فلعمري ان الحكم ببطلان هذا الحدّ و فساده أسهل[4] كثيراً من التزام هذه التعسّفات الباردة السمجة الّتي لاطائل[5] تحتها، و لايوصف ملتزمها الّا باللجاج و العناد.

قيل في هذا المقام[6]: «و اعلم أنّ هيهنا فرقاً آخر بين طبيعة الكثرة و العدد مطلقاً

---

۱. ق : انزاعها
۲. ق : ـ و الكلية
۳. ك : بظهور
٤. ك : ـ سهل
٥. م : لا بل
٦. ق : ـ المقام

و هو المؤلّف[١] من الوحدات على الاطلاق من غير أن يعتبر فيها تماثل في الوحدات و لاكونها على حدّ خاصّ و مرتبه معيّنة لاعلى وجه الخصوص و لاعلى وجه العموم ككونه[٢] عشرة أو مأة أو ألفاً أو غير ذلك، أو ككونه زوجاً أو فرداً أو زوج زوج أو زوج فرداً و عاداً أو معدوداً أو مضروباً أو جذراً أو مجذوراً أو مكعّباً أو كعب كعب أو غير ذلك، و بين العدد الّذي هو من باب الكمّ ـ و هو موضوع التعليميات الّذي هو مؤلّف من الوحدات المتماثلة الواقعة على معانٍ[٣] ـ و الوحدة الّتي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة الّتي توجد[٤] في المفارقات، فانّ المفارقات ليست ذوات عدد كمّي[٥] مؤلّف من تكرّر آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا، فالعدد الّذي من باب الكمّ يستعدّ بهذه[٦] النسب المذكورة لاغير، و هو لايوجد الّا في الماديات، لأنّها من عوارض الطبيعة لا من مقوّماتها»،[٧] انتهى.

ثمّ قال في الحاشية: «اعلم ان العدد الكمّي غير طبيعة الكثرة الّتي[٨] تقابل الوحدة مطلقا الّتي يبحث عنها في الفلسفه الأولى، لأنّ شرط الكمّ المنفصل أمران:

أحدهما: أن تكون أجزاؤه و وحداته من جنس واحد.

و الثاني: أن يكون لها حدّ معيّن من الكثرة، ككونها عشرة أو مأة، و لأجل ذلك لايمكن تعريف نوع من العدد بالحدّ الّا بعدّ آحاده الى أن يبلغ آخرها، فيقال في تحديد الثلاثة أنّها المؤلفة من وحدة و وحدة و وحدة، و كذا القياس في غيرها كما سيجيء في هذا الكتاب»، انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ كون الآحاد الّتي في المفارقات غير متماثلة كأنّه لاوجه له، و عدم تماثل محالها لايستلزم عدم تماثلها. هب أنّه كذلك لكن ما الدليل على أنّ العدد

---

١. م : المركب
٢. ص ، ك : لكونه
٣. ص : حدّ معين
٤. ك : تؤخذ
٥. بعض النسخ : كثير
٦. ق : لهذه
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٠-٢١
٨. ق : ـ الّتي

الّذي هو[1] موضوع التعليميات[2] هو الّذي يكون آحاده متماثلة؟ مع أنّ قواعـدهم مسائلهم شاملة لغيره أيضاً كما هو الظاهر. فهذا التخصيص أيّ شاهد له و أيّ باعـ عليه؟ و هو و ان كان منصبه المنع لأنّه بصدد جواب الشبهة، لكن ظاهر أنّ مثل هـ النوع الّتي لاشاهد له أصلاً مع مخالفته لظاهر الحال و لما يفهم من ظواهر كلماتهم ' لاينبغي أن يسمع و يصغي اليه.

و ما ذكره في الحاشية من لزوم الأمرين في الكمّ المنفصل فالأمر الأوّل منهما ة عرفت حاله، و قس عليه الأمر الثاني أيضاً، بل هـو أشـنع؛ اذ يـلزم أن لايكـو [ب ـ ٣٩] العدد الغير المتناهي عدد، أو لايقول به أحد أصلاً.

ثمّ قوله في الحاشية: «و لأجل ذلك» الى آخره. فلا يفهم معناه ظاهراً، و كأنـ أراد أنّه لمّا كان الكون على حدّ معين من الكثرة معتبراً في العدد يقولون: انّ العد لايمكن تعريفه الاّ بعد آحاده الى أن يبلغ آخرها؛ اذ[3] لو جاز أن يكون غير متناه بلغ آخرها، و هو مع كونه بعيداً عن العبارة فيه أنّه على تقدير أنّهم قـالوا: هـ العبارة فهو على سبيل التمثيل، و المراد ظاهر، و أنّه معلوم أنّ المراد عدّ[4] آحاده جميـ فاذا كان متناهياً كان تعريفه بعد آحاده الى أن يبلغ آخرها ـ ان كان غير مـتناه فيعدّها الى غير النهاية، و هو ظاهر.

[٣/٢٤] قوله : لأنّه وهم له.

«الوهم»[5] بالمعنى المصدري أي التوهّم.

---

١. ق : ـ هو

٢. كذا. نصّ النسخ في ضبط هذه الكلمة في المواضع المختلفة مضطرب.

٣. ق : و

٤. ق : حدّ

٥. ك : + الوهم

[٤/٢٤] قوله: مأخوذ من أحوال الطبيعة لها أن تجتمع ....

و في بعض النسخ من «أحوال طبيعة» لها، و على الثاني لها أن تجتمع صفة لطبيعة، و على الأوّل حال منها.

[الفصل الرّابع]

[في جملة ما يتكلّم فيه في هذا العلم]

[٤/٢٥] قوله : فينبغي لنا في هذه الصناعة ان نعرف .... .

قد يقال: انّ الشيخ خلط في هذه المقالة المقدّمات بالمسائل أيضاً، الفصل الثاني أشبه بالمقدّمات، فكان الأولىٰ على تقدير الخلط أن يقدّمها على الفصل الخامس و السادس و السابع لتكون المقدّمات في طرف و المقاصد في طرف آخر؛ فهذا خلط آخر.

و أجيب بأنّ وجه الجمع كأنّه عموم نفع تلك المسائل في سائر المطالب كالمقدّمات، فلشدة المشابهة و المناسبة بالمقدّمات أوردها في مقالة واحدة. و أمّا الخلط الآخر فكان وجهه أنّ الغرض من الفصل الثامن لايبعد أن يكون اثبات أنّ الواجب حقّ و كذا معلولاته، و هو أحقّ منها، ورد شبهة السوفسطائية لردّ ايراد يورد على هذا، و ليس الغرض منه ابطال زعمهم لاثبات الوجود الّذي هو الموضوع ليكون من المقدّمات دون المسائل.

[٨/٢٥] قوله: لأنّه ليس يحتاج الموجود في أن يكون جوهراً [موجوداً] الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً.

قال غياث الحكماء: «يورد على هذا ايراد مشهور و يجاب بجواب مشهور، يعني قد يبحث في هذا العلم عمّا يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى أن يصير طبيعياً كالبحث عن وجود الجسم و الأعراض القائمة به و الحركة و السكون، أو تعليمياً كالبحث عن الخط و السطح و الجسم التعليمي. فهذا هو الايراد.

و ما أورد في الجواب هو: انّ الموجود لايحتاج في أن يصير أحد هذه الأمور الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً، بل نفس هذه الأقسام هي الطبيعيات و التعليميات، و أيضاً انقسام الموجود الى المقادير لايحتاج الى أن يصير تعليمياً، اذ التعليمي هو المقدار في المادّة و الانقسام المذكور لما يتوقّف على أخذ[1] المادة.

أقول: ليس شيء منهما بشيء و الوجه في التوجيه ما أشرنا اليه. و ما أورده من الجواب غير صواب، و كلّ من وجهيه غير وجيه بوجوه.

أمّا جواب السؤال و حلّ الاشكال فهو: انّ الرئيس يريد أنّ الجوهرية من الأعراض الأوّلية[2] للموجود، فبيّنه[3] بأنّ جوهرية الموجود لايتوقّف على صيرورته شيئاً آخر حتّى يصير جوهراً و لايستلزم ذلك أن يكون كلّ ما يبحث عنه في ذلك العلم عرضاً [الف - ٤٠] أوّلياً بهذا الوجه، اذ على ما قرّره في البرهان كثيراً ما يبحث عن الأعراض الأوّلية للأعراض الأوّلية، و ما استشكل به المستشكل أعراض أوّلية لأعراض، و كما أنّ الجوهرية عرض أوّلي للموجود كذلك الجسمية عرض أوّلي للجوهر، و بهذا يظهر فساد سائر مواد الايراد.

و يظهر أيضاً أنّ ما تكلّفه في الجواب غير صواب، فانّ[4] قوله: الموجود لايحتاج

---

١. ك : حد
٢. ك : الاولوية
٣. يمكن أن يقرأ ما في ف : فبيّنه
٤. ق : بانّ

في أن يصير أحد هذه الأمور الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً، غير صواب؛ و كأنّه معاندة و مكابرة. و قوله: بل نفس هذه الأقسام هي الطبيعيات، ممّا لاحاصل له و لاطائل تحته. و أيضاً قوله: و أيضاً باطل، و التعليل عليل بوجوه، منها: انّه لو كان التعليمي هو المقدار في المادّة لكان انقسام الموجود اليه موقوفاً على اعتبار المادّة».[1] انتهى.

و لايخفى أنّ ما حسبه جواباً للسؤال و حلاً للاشكال فهو فاسد، اذ لو كان البحث عن هذه الأشياء باعتبار أنّها أعراض ذاتية للأعراض الذاتية للموجود، فعلى هذا يجب أن يكون جميع مباحث الطبيعي و التعليمي بل فروعها أيضاً من الطبّ و غيره داخلاً في العلم الالٓهي، اذ[2] جميعها أعراض أعراض الموجود، و أيضاً لافائدة حينئذ لما يذكره الشيخ مراراً من أنّ الأحوال الّتي يبحث عنها في هذا العلم ممّا لايحتاج الموجود في لحوقها له الى أن يتخصّص تخصّصاً[3] طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك من موضوعات العلوم الأخرى كما هو الظاهر.

و لو قيل: ـ أنّ جميع الأحوال و ان كان[4] كما قلت من أنّها أعراض أعراض الموجود لكن أخرجوا عنها أحوال بعض[5] أحواله لما ذكرته سابقاً من صلاحيتها بجعلها[6] علماً على حدة، و لذا استثني الشيخ الأحوال الّتي يحتاج الموجود في عروضها له الى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً[7] أو غير ذلك ـ فنقول فعلى هذا عاد الاشكال، و لم ينفع هذا الجواب و يحتاج الى جواب آخر.

فالصواب في الجواب أن يقال على ما يستنبط من الكلمات السابقة انّك قد عرفت أنّ موضوعات العلوم الأخرى لمّا كان أحوالها من حيث انّها أحوالها صالحة

---

۱. *لطائف الاشارات* / ۲۰ الف ـ ۲۱ الف

۲. م : او
۳. م : تخصيصاً
٤. ق : كان
۵. م : فبعض

لجعلها علوماً على‌حدة أفردوها عن هذا العلم، فما كان من الموجودات و أحوالها ممّا لم‌يبلغ الى هذه الموضوعات و أحوالها يبحث عنه في هذا العلم، سواء كان الغرض اثبات وجوده كتقسيم الموجود ـ الى الواجب و الجوهر و العرض و العقل و النفس و المادّة و الصورة ـ أو اثباته لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى و اثبات الصفات للمفارقات؛ و أمّا اذا بلغ الى هذه الموضوعات فالبحث عن نفس هذه الموضوعات أيضاً إمّا باثبات وجوده أو باثباته لشيء آخر من الموجودات ـ فهو أيضاً من هذا العلم، اذ الجميع عوارض الموجود و لم يبلغ الى حدّ استثنوه من هذا العلم.

و أمّا عوارض هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار اثبات وجودها في نفسها و كيفية وجودها فهو أيضاً من هذا العلم، اذ هو بالحقيقة أيضاً ليس داخلاً في المستثنى [ب ـ ٤٠] بل المستثنى هو الأحوال الّتي لهذه الموضوعات من حيث انّها أحوال لها، مثلاً الحركة و السكون من[1] أحوال الجسم الطبيعي المستعدّ للحركة، و السكون الّذي هو موضوع الطبيعي فاذا كان الغرض من البحث عنها اثباتها للجسم المذكور بأن يقال الفلك متحرّك أو الأرض ساكنة[2] في الوسط فهو من الطبيعي و خارج عن الالٓهي، لأنّهم أخرجوا أحوال الجسم من حيث انّها أحواله من هذا العلم. و اذا كان الغرض اثبات وجودهما و أنّ وجودهما من قبيل الأعراض أو[3] الجواهر فهو من هذا العلم و ليس داخلاً في المستثنيات، و قس عليها ما[4] سواهما.

و على هذا لايبق[5] اشكال من وجه و يظهر فائدة قول الشيخ «انّه[6] ليس يحتاج الموجود في أن يكون جوهراً الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً». فانّه و ان كان لايحتاج في ادخال البحث عن نفس وجود الجوهر في هذا العلم الى هذا الصدد، اذ لو كان

---

١. ك : عن
٢. ق : ساكن
٣. م : اذ
٤. ق : ـ ما
٥. ك : لاينبغى
٦. ق : انما

الجوهر ممّا يحتاج الموجود في ثبوته[١] له الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أيضاً لكان البحث عن وجوده داخلاً في هذا العلم على ما عرفت، لكنّ البحث عن أحواله من حيث انّها أحواله لامن حيث انّه موجود[٢] يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى التوجيه[٣] الّذي ذكره.

و بما قرّرنا[٤] ظهر أنّ كلام المجيب الأوّل ليس بصواب كلّه، كما أنّه ليس بخطاء كلّه. أمّا ما هو الصواب: فكلامه في نفس الموضوعات، اذ[٥] يصحّ فيها[٦] أنّها ليس ممّا يحتاج الموجود الى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً أو غير ذلك حتّى تلحقه هذه الموضوعات. فالبحث عنها سواء كان باعتبار وجودها أو باعتبار اثباتها لشيء داخل في هذا العلم. و أمّا ما هو الخطاء: فكلامه في الأعراض القائمة بها كالحركة و السكون على ما ذكره، لأنّ هذه الأعراض المذكورة[٧] يحتاج[٨] قطعاً الى أن يتخصّص التخصّص المذكور حتّى تلحقه، و لو جعل[٩] مثل هذه داخلاً في هذا العلم فايّ شيء يبقى للعلوم الباقية، فلابدّ فيها من تفصيل القول كما ذكرنا. و أمّا ما ذكره بقوله: «و أيضاً ففيه أيضاً أنّ مطلق موضوع التعليمي ليس هو المقدار في المادّة»[١٠] لو سلّم أنّ بعضه[١١] كذلك، فلايتمّ[١٢] سند[١٣] هذا الجواب.

ثمّ ما أورده غياث الحكماء على هذا الجواب من أنّه «غير صواب و انّه معاندة و مكابرة»، و أنّ قوله: «بل نفس هذه الأقسام هي[١٤] الطبيعيات ممّا لاحاصل و

---

١. م : ـ ثبوته / ص ، ك : لحوقه
٢. ق : موجودة
٣. ص ، ك : الوجه
٤. م : ـ التوجيه ... قررنا
٥. م : او
٦. م : عنها
٧. ق : ـ المذكورة
٨. ق : + الموجود
٩. م : قيل
١٠. ق : ـ و
١١. م : ـ ان بعضه
١٢. م : فلاتسلّم
١٣. م : ـ سند
١٤. م : بين

تحته»، فلاندري[1] أنّ منظوره فيه ماذا؟ و أنّ بناءه على أي شيء حتّى ينظر فيه[2]؟ و[3] الظاهر أنّ منظوره ليس ما أوردنا على هذا الجواب؛ لأنّه لو تفطّن لما ذكرنا لم يحسب جوابه صواباً. و أيضاً لم يحكم بخطاء هذا الجواب رأساً، بل صوّبه من وجه و خطأه من وجه كما بيّنا.

و ما قال غياث الحكماء من أنّه[4] باطل من وجوه و ذكر منها واحداً و ترك الباقي على ما[5] هو دأبه في هذه التعليقات، و ليته[6] ترك هذا الوجه[7] في ستر الخفاء مع أخواته لئلاّ تصير فضيحةً لها أيضاً. ففيه أنّ لزوم كون انقسام الموجود [الف - ٤١] الى التعليمي موقوفاً على اعتبار المادّة على تقدير كون التعليمي هو المقدار في المادّة، أيّ محذورٍ[8] يتصوّر فيه؟

و لو قيل - لعلّه تخيّل أنّه على هذا يكون البحث عن التعليمي بحثاً طبيعياً، اذ يصدق عليه أنّ عروضه للموجود يحتاج[9] الى أن يصير الموجود طبيعياً - ففيه أنّ موضوع الطبيعي ليس هو الجسم الطبيعي فقط، بل لابدّ من اعتبار حيثيه الحركة و السكون، و لا أقلّ من اعتبار القوّة؛ و ظاهر أنّ عروض المقدار للجسم لايحتاج الى اعتبار قوّة أصلاً، فافهم!

---

١. ك : فلايدرى
٢. ف : ليره
٣. م : - ما ذا ... ما
٤. م : - و ما قال ... انه
٥. ك : كما
٦. م : لميته
٧. م : + أيضاً
٨. يمكن أن يقرأ ما في م : محدود

{٣/٢٩} قوله :

[الفصل الخامس]

في الدّلالة على الموجود و الشيء و اقسامهما

الأولية[١] بما يكون فيه تنبيه[٢] على الغرض ـ .

قال غياث الحكماء: «لعلّه أراد بالدلالة الاشارة الى وجه يفيد البداهة و شيئاً من أحواله، و لم يرد ايراد لفظ دالّ على الوجود فانّه بديهي كما توهّم[٣]، فأورد أنّ هـذا لايحتاج الى فصل و عرض بالغرض الى عرض آخـر[٤] و أعـراض أشـار اليهما في الفصول السابقة الّتي منها ما تقدّم في تحصيل الموضوع و أنّه بـديهي»،[٥] انـتهى، و يقرب منه في بيان معني العرض ما قيل: «و هو تعيين موضوع هذا العلم و انيّته، لا من جهة الاكتساب بقول شارح أو حجة»، انتهى.

و لايبعد أن يكون الغرض من الفرض[٦] نفس هذه الدلالة الّتي ذكرها[٧]، فيكون حاصل المعني أنّ الفصل في الدلالة على الموجود و الشيء و أقسامها الأوّل مـن الوجوب و الامكان بنحو يكون تبيينها على هذه المعاني لاتعريفاً حقيقياً، لما تـبيّن أنّها بديهية لايمكن تعريفها. لايقال: انّه لم يذكر تنبيهاً أيضاً على هذه المعاني، لأنّ ما

---

١. في المصدر : الاول

٢. ف : ينبه

٣. ف : ـ كما توهّم

٤. ف : الفن

٥. لطائف الاشارات / ٢٠ الف

٦. ف : ـ من الفرض

٧. م : ذكرنا

ذكره من تعريفات القوم و زيّفه كلّه تنبيه على هذه المعاني كما يعرف به و ان لم يمكن تعريفاً حقيقياً.

[١٠/٢٩] قوله: باخطارها بالبال.

متعلق بـ «تحاول» ـ أي تحاول التعريف بهذا النحو ـ و[1] حال من التعريف؛ بل ضمير المستتر في تحاول و متعلّقه متلبّس و نحوه، و تلبّس التعريف به عبارة عن تحقّقه في ضمنه.

[١٠/٢٩] قوله: أو تفهيم ما يدل به.

عطف على «اخطارها» و حاله حاله.

[١١/٢٩] قوله: و ربّما كان ذلك بأشياء هي في أنفسها أخفى ... .

قال غياث الحكماء: «المشهور في توجيه هذا وجهان:

أحدهما:[2] هو الّذي اشار اليه المحقّق في شرحه *للاشارات* معتذراً عن تعريف الخبر بالصدق و الكذب حيث قال: الحقّ أنّ الصدق و الكذب من الأعراض الذاتية للخبر. فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم و تبييناً[3] لمعناه من بين سائر التركيبات، فلايكون ذلك دوراً؛ لأنّ الشيء الواضح بحسب ماهيته ربّما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره، و يكون ما يشتمل عليه من الأعراض الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها ممّا يجري مجريها، عارياً عن الالتباس؛ فايراده في *الاشارات* الى تعيين[4] ذلك الشيء ممّا[5] يتخلّص[6] و يجرّد[7] عن الالتباس و انّما يكون دوراً لو كانت

---

١. أو

٢. لم يرد المؤلّف هيهنا الوجه الثاني منه.

٣. ص، ك: تعييناً

٤. م: بعض

٥. ق: انما

٦. بعض النسخ: يخلص

٧. ق: يجرده

تلك الأعراض أيضاً مفتقرة [ب ـ ٤١] الى البيان بذلك الشيء، و هيهنا انّما يحتاج الى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه، لأنّه لم يتعيّن[1] بعد و ليس في الصدق و الكذب اشتباه. فيمكننا أن نقول: انّا نعني بالتركيب الخبري التركيب[2] الّذي يشتمل[3] حدّ الصدق و[4] الكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان[5] فيمكننا[6] أن نقول انّا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع[7] الجنس فلايكون دوراً.

و صاحب[8] *المحاكمات* بعد التعبير عمّا ذكره الشارح بعبارة أخرى قال: «الحاصل أنّ معنى الخبر له اعتباران، الأوّل: من حيث هو هو، و الثاني: من حيث انّه مدلول الخبر فمعرفة الصدق و الكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو هو، و معنى الخبر[9] من حيث هو مدلول للفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق و الكذب، فلا دور. و هذا كما اذا تعقّلنا عدة معانٍ منها الحيوان، و أردنا تعيينه و تميز من بين تلك المعاني. فنقول: ذلك الّذي هو الجنس للانسان فبهذه[10] الخاصّة عنينا معناه و لايقال انّه تعريف دوري من حيث أنّ معرفة الانسان موقوفة عليه»، انتهى[11] كلامهما بعبارتهما.

«و أقول: لاحاصل لما قرّره من الحاصل:

أمّا أوّلاً: فلأنّه حينئذ يكون المعرّف حقيقة هو اللفظ دون المعنى و لم يكن التعريف تعريفاً للمعنى و لارسماً له، بل تصويراً لأنّ اللفظ موضوع لأيّ معنى من المعاني المعلومة و لو كان مراد المحقّق هذا لما أطنب و كفاه أن يقول انّه تعريف لفظي

---

١. ك : لانه المتيقن
٢. م : المركب
٣. ق : يشمل
٤. ك : او
٥. بعض النسخ : + مثلاً
٦. بعض النسخ : يمكننا
٧. في المصدر : موضع
٨. م : فصاحب
٩. ك : ـ من حيث ... الخبر
١٠. ق : لهذه / م : فهذه
١١. *لطائف الاشارات* / ٢١ الف و ب.

بل في كلامه عبارات صريحة في أنّ المراد تعريف المعني دون اللفظ.

و أمّا ثانياً: فلأنّا لانسلّم أنّ معني الخبر من حيث هو هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق و الكذب، و في التوقّف[١] الأوّل أيضاً بحث و مناقشة.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ مثاله و تمثيله غير مطابق و لاموافق لتعريف اللفظ كما لايخفى.

ثمّ أقول: في كلام المحقّق أبحاث، منها: انّ المعرّف يجب أن يكون قبل التعريف معلوماً بوجه لايشاركه غيره، فأين الاشتباه و الالتباس؟ و ثاني القولين أنّه كما أنّ في التصديقات مبادي أوّلية يصدق بها لذواتها لابغيرها[٢] و يكون التصديق بغيرها بسببها، و اذا لم يخطر بالبال بواسطة اللفظ الدالّ عليها أو بغيرها لم يمكن تحصّل العلم بما يتوقّف على تلك المبادي، و ان لم يكن يعلمها المشار اليه بالاخطار بالبال من قبيل افادة العلم بمجهول بل من قبيل التنبيه على مقصود[٣] القائل. و قد يكون هذا التنبيه بأمور هي أخفى من المنبّه عليها باعتبار نفسها[٤] مثل أن ينبّه على أنّ الأشياء المتساوية[٥] لشيء واحد متساوية[٦] في الشكل الأوّل من الأصول، فتكون[٧] تلك المقدّمة مستعملة في اثباته، و تلك الأمور ان كانت باعتبار أنفسها أخفى فهي أوضح باعتبار التنبيه عليها و الالتفات اليها، كذلك في التصوّرات مثل ذلك.

و محصّله: انّ المبادي الأوّل تصوّرية أو تصديقية ان كان [الف ـ ٤٢] حصول العلم بها سبباً لحصول العلم بما يتوقّف عليها، لكنّها قد يصير التفات النفس الى ما[٨] يتوقّف عليها[٩] و يذكرها سبباً للالتفات الى تلك المبادي و تذكرها، و لادون مثاله في التصديقات ما مرّ. و في التصوّرات السابقة على الحيوان كقولك[١٠] ما هو جنس

---

١. هكذا في المصدر / م: التعريف

٢. ق: لغيرها

٣. بعض النسخ: مقصد

٤. ص، ك: لفظي / في المصدر: تعيّنها

٥. ق: المتبادر

٦. بعض النسخ: كما

٧. ك: تكون

٨. بعض النسخ: الى ما

٩. ق: ـ عليها

١٠. ق: كذلك

للانسان، فهذان هما القولان، و كان الثاني أخذ من الأوّل. و يرد عليه مع ما يرد عليه ما لا[1] يرد عليه، و النظر الصحيح يريك أن كلا من الوجهين غير خالٍ عن وجوه من الخلل، و لعلّ الرئيس لم يرد شيئاً منهما، و الأشبه أنّه أراد ما أردنا و أشرنا اليه في التعديل».[2] انتهى.

و هيهنا أبحاث: أحدها: انّ قول المحقّق «الغنية عن التعريف» لامعني له في هذا المقام، اذ الأعراض الذاتية اذا كانت غنية عن التعريف فما الحاجة الى الاعتذار في تعريف المعروض بها؟ لأنّه صحيح قطعاً سواء فرض أنّه واضح بحسب ماهيته، و قد حصل الالتباس فيه في بعض المواضع كما فرضه المحقّق أوّلاً، اذ ظاهر أنّه اذا كان شيء نظرياً و كان له عارض بديهي يصحّ تعريفه به تعريفاً رسمياً.

و أيضاً قوله: «ما يشتمل[3] عليه» ممّا[4] لايلائمه، لأنّ الأعراض الذاتية اذا كانت مشتملة على المعروض كانت معرفتها موقوفة عليه، مع انّه يصرّح آخراً بأنّ حدّ الصدق و الكذب مشتمل على الخبر، الّا أن يتكلّف و يحمل الغناء عن التعريف على عدم حصول التباس فيه على ما في المعروض، أو يقال: مراده بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق و الكذب؛ بل ما يشتمل حدّ الصدق و الكذب عليه؛ لأنّه أيضاً عرض ذاتي للخبر و هو غني عن التعريف. و على الأوّل يندفع الايرادان جميعاً، و على الثاني الثاني فقط.

و ثانيها: انّ قوله: «و انّما يكون دوراً لو كان تلك الأعراض أيضاً مفتقرة الى البيان بذلك الشيء»، لاوجه له؛ لأنّه اذا كان كذلك فما الحاجة الى الاعتذار، و الكلام انّما هو في أنّ الصدق و الكذب معرفتها موقوفه على معرفة الخبر، و الاعتذار انّما هو لذلك. فعلى تقدير عدم افتقارهما الى الخبر كان الجواب هو هذا، لا الاعتذار الّذي

---

١. ق: الى ما
٢. لطائف الاشارات / ٢١ الف - ٢١ ب
٣. ق: يشمل
٤. م: - فما

ذكره و هو ظاهر. و بالجملة كلامه في غاية التشويش.

و البيان المنقّح أن يقال: انّ الصدق و الكذب و ان كان معرفتها موقوفة على معرفة الخبر و لايصحّ تعريف الخبر بهما، لكن ليس المراد في هذا المقام تعريف الخبر، بل الخبر ماهيته و هو النوع الخاصّ من التركيب معرفته بديهية، لكن قد وقع هيهنا اشتباه من حيث انّ ما يبحث عنه المنطقيون أيّ نوع من أنواع التراكيب[١]؟ فينبّه عليه و يشار اليه بأنّه النوع الّذي يشمل[٢] تعريف الصدق و الكذب عليه، أو أنّه النوع الّذي يتصّف بالصدق و الكذب و نحوهما، و على هذا لادور أصلاً كما انّا عرفنا معنى الحيوان امّا بديهية أو بالكسب و عرفنا [ب ـ ٤٢] الانسان بأنّه حيوان ناطق. و الغرض انّا عرفنا الفرس أيضاً و نعلم أنّ أحداً من الفرس و الحيوان جنس مثلاً و الآخر نوع، و لكن لاندري أنّ الجنس أيّهما، فاذا أشار أحد الى الحيوان و قال: انّ الجنس هو الّذي عرفت الانسان به[٣] لم يكن فيه فساد أصلاً و لايجوز أن يقال عرفت الحيوان بالانسان الّذي يكون معرفته موقوفة عليه.

و لايخفى أنّ في الصورتين اللتين فرضناهما ما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة، اذ الواقع في تعريف الصدق و الكذب عرض ذاتي لنوع الخبر، و كذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان، لكن ليس المقصود[٤] في المقام معرفة الخبر و الحيوان بهما؛ بل المراد تميّزهما من بين سائر المعاني الحاصلة في الذهن و الاشارة اليهما. و أيضاً على ما فرضنا ليس التعريف التعريف اللفظي المصطلح، اذ لا لفظ يفتقر الى التعريف فيما فرضنا و ان كان متشاركاً له في أنّ التعريف فيهما جميعاً للاشارة[٥] الى معنى حاصل في الذهن، و تميّزه من بين سائر المعاني الحاصلة فيه، لا أن يحصل بسببه[٦] في

١. ص ، ك : التركيب
٢. ق :
٣. ق : ـ به
٤. ق : المقصد
٥. م : ان التعريف للاشارة فيهما جميعاً.
٦. ق : نسبة

الذهن أمر غير حاصل. و الغرض في التعريف اللفظي المتعارف إمّا التصديق بأنّ اللفظ موضوع لهذا المعني أو تصوّر المعني و اخطاره[١] بالبال على أنّه مراد من اللفظ. و فيما فرضنا الغرض إمّا التصديق بأنّ ما يبحث عنه[٢] المنطقيون هو هذا المعني، و أنّ الجنس هو هذا المعني، أو تصوّر المعنيين[٣] و اخطارهما بالبال من حيث انّهما مبحوث عنه للمنطقيين[٤] و جنس[٥].

و ثالثها: انّ ما أورده غياث الحكماء أوّلاً على المحاكم[٦] لاورود له، لأنّك قد عرفت أنّ الغرض الّذي فرضه المحقّق ليس تعريفاً لفظياً حقيقةً. لكنّه مشارك له في المعني الّذي ذكرنا، فالمحاكم تسامح. و أورد الكلام أوّلاً في صورة التعريف اللفظي الحقيقي، و ثانياً في صورة أخرىٰ اشعاراً بأنّ أنّ حكمهما واحد. و على هذا لاايراد عليه نظراً الى اصل المقصود. و انّما الايراد منشأه الوقوف على الظاهر و عدم التدبّر في أطراف الكلام. و لعلّ وجّه أنّ المحقق لم يجعل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي أنّه ظاهر أنّ لفظ الخبر معناه معلوم، و أيضاً المأخوذ في تعريف الصدق و الكذب على ما هو المتعارف هو هذا اللفظ. اذ يقولون انّ الصدق مطابقة للخبر في الواقع. فلايصحّ اذن جعل التعريف تعريفاً لفظياً للخبر.

و رابعها: انّ ما أورده ثانياً أيضاً فاسد. اذ مراد المحاكم التوقّف بحسب الغرض، اذ الغرض كافٍ في المقصود. أو أراد بالتوقّف حصول منه، أو أراد التوقّف بحسب هذا التعريف المفروض، أي اذا فرض أنّ الصدق و الكذب عرفا بماهية الخبر، ثمّ فرض أنّ لفظة الخبر عرفت بهما [الف - ٤٣] فكلّ منهما متوقّف على الآخر بحسب هذا التعريف المفروض و ان كان جاز أن يعرف كلّ[٧] منهما بنحو آخر. و على التقادير

---

١. ق : اخطارها

٢. ق : فيه

٣. ق : المعنى

٤. ق : للمنطقى

٥. كذا

٦. أي القطب الرازى

٧. ق : كلاً

لاوجه لمنعه التوقّفين أصلاً.

و خامسها: انّ ما أورده ثالثاً باطل أيضاً لما قرّرنا أنّه جمع بين التعريف اللفظي المتعارف و النحو الآخر الّذي أورده المحقّق للفرض[1] المذكور، فلاايراد عليه أصلاً من جهة عدم المطابقة بين المثال و المثيل.

و سادسها: انّ ما أورده على المحقّق لاورود له، اذ بعد ما عرفت أنّ مراد المحقّق ماذا نقول أنّ ما يراد تعريفه و تمييزه[2] من بين المعاني معلوم بوجه لايشاركه غيره في الواقع، لكن لم يعيّن في نظرنا، اذ ما يبحث عنه المنطقيون من أنواع التراكيب و ما هو الجنس من بين المعاني المقصودة المفروضة منحصر في الواقع في الخبر و الحيوان، و لايشاركه غيره، لكنّا لانعلمه بعينه. و لو كان مراده: أنّه لابدّ أن يكون المعرّف معلوماً بوجه لايشاركه غيره في نظرنا ففساده أظهر من أن يخفى. هذا مع أنّ ما ذكره من لزوم كون المعرّف معلوماً بوجه مختصّ انّما هو في التعريف الحقيقي لاهذا التعريف الّذي أراده المحقّق. و في كلام القائل الثاني أيضاً اشتباه لكن لاحاصل في التعرّض له.

ثمّ انّ مراد الشيخ هيهنا يمكن أن يكون التعريف اللفظي المتعارف، أو ما ذكره المحقّق أو ما يشملها؛ و الأخير أولى. و يمكن أن يكون قوله: «لبيان» اشارة الى ما يرجع الى التعريف اللفظي و علّة ما الى غيره ممّا ذكره المحقّق أو وجه آخر مثل أن يقال: لعلّ ما هو أخفى[3] في نفسه[4] صار عند قوم بسبب تداول هذا المعني عندهم بجهة[5] ما أعرف ممّا هو أعرف في نفسه و عند الجمهور و نحو ذلك.

ثمّ انّ الامام وجّه تعريف الخبر بالصدق و الكذب بوجه غير ما ذكره المحقّق و هو: أن الشيء ربّما كان أخفى من غيره من وجه و أعرف منه من وجه آخر، و عند ذلك يصحّ تعريف كلّ منهما بالآخر، و عند ذلك يقول الناس قد جرت عادتهم أنّهم

---

١. ك : للعرض

٢. م : تمیزه / ك : معتبرة

٣. ص، ك . + في نفسه

٤. ق، ك : ـ في نفسه

٥. ق : ـ بجهة / س : لجهة

يقولون في بعض الأقوال لقائله صدقت أو كذبت، و لايقولون ذلك في كلّ الأقوال، و حينئذ يعرف[١] الخبر بأنّه الّذي جرت عادة الناس بأن يقولوا لقائله صدقتَ أو كذبتَ، فلايكون تعريف الخبر بحقيقة الصدق و الكذب، بل بما جرت العادة باستعمال هاتين اللفظتين فيه»، انتهى كلامه بعبارته، و هذا أيضاً ليس ببعيد. و لعلّه أيضاً داخل في كلام الشيخ هيهنا.

[١٧/٢٩] قوله : تنبّهت[٢] النفس على اخطار ذلك المعني بالبال من حيث انّه هو المراد.

اعلم انّه وقع النزاع في أنّ التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصديقية ليكون الغرض منه التصديق بأنّ لفظة كذا موضوعة للمعني الفلاني، أو من المطالب[٣] التصوّرية ليكون المطلوب اخطار المعني بالبال و احضارها[٤] لاحصول لها له، اذ المفروض حصوله بدونه؟

و قد أورده القائلون [ب ـ ٤٣] بالأوّل على القائلين بالثاني بأنّه قد يكون المعني مخطراً بالبال حاضراً عنده و مع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي، و هو ظاهر. فظهر أنّ المقصود منه ليس الاخطار و الاحضار و الّا لزم تحصيل الحاصل.

و الشيخ اختار المذهب الثاني كما هو الظاهر من قوله: «اخطار ذلك المعني بالبال» و هو الظاهر بحسب الواقع أيضاً، اذ نعلم أنّ عند سماعنا قول القائل، «قتلتَ غضنفراً» اذا لم يكن الغضنفر معلوماً لنا و نسأل عنه، ليس غرضنا حصول التصديق بأنّ هذه اللفظة موضوعها أيّ شيء؟ بل غرضنا أن نعلم أنّ الشيء الّذي قبله أي

---

١. ص : تعريف
٢. ق و بعض النسخ : نبهت
٣. ق . مطالب
٤. بعض النسخ : اخطارها

شيء كما يحكم به الوجدان و انكاره مكابرة. و انّما التصديق المذكور غرض لغوي يحصل من صناعة اللغة.

و لعلّه أراد دفع ما أورده[١] عليه بما[٢] نقلنا بقوله: «من حيث انّه هو المراد» و حاصل الدفع أنّ الغرض ليس مجرد الاخطار بالبال حتّى يقال: انّ في الصورة المفروضة يلزم تحصيل الحاصل، بل اخطاره بالبال من حيث انّه المراد في المقام، و لاشكّ أنّ[٣] قبل التعريف ليس اخطاره بالبال بهذه الحيثية، بل الاخطار بالبال فقط. و بهذا اندفع الايراد؛ فافهم!

[٣/٣٠] قوله : و أولى الاشياء بأن تكون متصوّرة لأنفسها ... .

لمّا كان بداهة[٤] الوجود بديهية[٥] اكتفى فيها بهذا البيان التنبيهي. فلامجال للمناقشة عليه.

و قد قيل: «لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون أولى التصوّر و ذلك الشيء لامحالة أعرف الأشياء و أبسطها و أعمّها»، و من هذا القبيل: الوجود و ما يجري مجراه لكونها عامة، فالوجود[٦] أوّلي التصوّر.

اذا عرفت هذا فاعلم انّه لاينبغي الاكتفاء هيهنا على هذا القدر، بل يجب على الحكيم[٧] في هذا المقام أن يتبيّن أموراً ثلاثة. الأوّل: انّ الوجود أوّلي التصوّر، الثاني: أنّه يمتنع تعريفه، الثالث: أنّه أوّل الأوائل في التصوّرات[٨]. و هذه المباحث متغائرة و ان كانت متقاربة.

أمّا بيان الأوّل فذكروا فيه وجهين:

---

١. م : أورد
٢. ص ، ك : ممّا
٣. ص : انه
٤. ق : هذا
٥. ص ، ك : بديهة
٦. ك . و الوجود
٧. م : الحكم
٨. بعض النسخ : التصور

الأوّل: انّ العلم بأنّ الأمر لايخلو عن النفي و الاثبات علم بديهي أوّلي، و التصديق مسبوق بالتصوّر، فهذا العلم مسبوق بتصوّر[1] الوجود و العدم، و السابق في التصوّر على الأوليٰ أولى بأن يكون أوّلياً، فتصوّر الوجود بديهى أوّلي.

الثاني: انّ علم كلّ انسان بوجود ذاته غير مكتسب و هو متضمّن للوجود المطلق، فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده، و السابق على الأوليٰ أولى بأن يكون أوّلياً، و لنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس هيهنا موضع بيانه.

و أمّا بيان الثاني، و هو امتناع تعريف الوجود: فبأنّه لو أمكن تعريفه فهو إمّا أن يكون بنفسه، أو بأمر داخل فيه، أو بامر خارج عنه. و الأوّل: ظاهر البطلان، و هو كون الشيء معلوماً قبل كونه معلوماً؛ و كذا الثاني: لأنّ أجزاءه ان كانت كلّها وجودات أو بعضها، كان الوجود الواحد وجودات، و كان الفرد جزءاً من الطبيعة؛ و يلزم أيضاً [الف ـ ٤٤] احتياج الشيء إلى مثله، و ان لم تكن وجودات فعند اجتماعها إمّا أن تحدث صفة الوجود أو لايحدث، فان لم يحدث كان الوجود عبارة عن الأمور العدمية، و ان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدّماً عليه إمّا فاعلاً أو قابلاً له. فيكون التعريف بالذاتي تعريفاً بالخارجي، هذا خلف.

و أمّا التعريف بلوازمه الخارجية فهو أيضاً باطل، لأنّا ما لم نعرف[2] وجود ذلك اللازم و اتصاف الوجود به لم يكن ذلك معرّفاً له، و الاتصاف أيضاً ضرب من الوجود، لأنّه عبارة عن وجود الوصف لشيء، فيلزم تعريف المطلق بالمقيّد، بل تعريف الوجود بالوجود.

و أمّا بيان الثالث، و هو أنّ الوجود أوّل الأوائل في[3] التصوّر: فذلك لأنّه أعرف الأشياء، فانّ معرفتنا لكلّ شيء عبارة عن حصوله لنا، و في ضمنه مطلق الحصول،

---

١. ق ـ فهذا العلم ... بتصوّر
٢. ق: يعرف
٣. ك: من

فطلق الحصول أقدم و أعرف من حصول كذا و حصول ذاك، و الحصول مرادف للوجود، و هذا أمر وجداني و المنازع مكابر»، انتهى[١].

و فيه أبحاث:

أحدها: انّ قوله: «و ذلك الشيء لامحالة أعرف الأشياء و أبسطها و أعمّها ممنوع، نعم يلزم أن يكون فيما بين الأمور العامّة أمر بديهي، اذ لو كان جميعها كسبياً لما أمكن اكتسابها، اذ الأمور الخارجية[٢] لايصلح معرفة لها بناءً على اشتراط المساواة في التعريف. و لعلّ مراده أنّه لو فرض أنّ العلوم الكسبية كلّها سلسلة واحدة فلابدّ أن تنتهي تلك سلسلة الواحدة الى أعرف الأشياء و أبسطها و أعمّها، و هو ظاهر.

و ثانيها: أنّه بعد ما أقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول: انّه لاينبغي الاكتفاء بهذا القدر، بل يجب أن يبيّن[٣]. و جوابه: انّ ما ذكره ليس برهاناً، اذ غاية ما يلزم منه أن يكون على الغرض الّذي ذكرنا تنتهي سلسلة الاكتساب أمراً عامّاً، و أمّا انّه الوجود فلا[٤]، و مع قطع النظر عن الغرض فغاية ما يلزم أن يكون في الأمور العامة أمر بديهي و أمّا انّه الوجود فلا.

فنظر القائل الى عدم تمامية ما ذكره بهذا الوجه الّذي ذكرنا، فلذا حكم بأنّه يجب بيان هذا الأمر، و لاينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تماميّته.

ثالثها: أنّه قد عرفت أنّ بداهة الوجود بديهية و لاحاجة لها الى دليل كما يحكم به الوجدان، و قل لي أنّ هذين الدليلين اللذين ذكرهما و كذا سائر الأدلة الّتي ذكروها أيّ مقدّمة من مقدّماتها[٥] أجلى من بداهة[٦] الوجود؟ مثلاً بداهة التصديق بأنّ النفي و الاثبات لايجتمعان و لايرتفعان أجلى من بداهة النفي و الاثبات، و لا أظنك في مرية منه. و كذا كونه أوّل الأوائل في التصوّرات أيضاً بديهي كما يحكم به الوجدان، و بذلك

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣-٢٤

٢. ص : الخاصّة

٣. المؤلف لم ينقل العبارة بنصّها.

٤. ص ، ك : + يلزم

٥. ق : مقدمة من

٦. ق : بديهية

يعلم امتناع تعريفه أيضاً هذا، و الكلام على الدليلين نفياً و اثباتاً مشهورٌ في كتب القوم و لاحاجة الى التعرّض له.[ب ـ ٤٤]

رابعها: انّ قوله: «فعند اجتماعها امّا أن تحدث صفة الوحود» الى آخره. إمّا أن يراد به أنّه عند اجتماعها إمّا أن يحدث أمر هو الوجود أو لايحدث؛ أو يراد أنّ عند اجتماعها تحدث صفة الوجود لها أوّلاً و هو الظاهر من العبارة.

فعلى الأوّل نقول[1]: انّه يحدث الوجود عند اجتماعها و هو المجموع من حيث المجموع، و لايلزم منه[2] خلاف فرض، و كون التعريف بالذاتي تعريفاً بالخارجي، و هو ظاهر.

و على الثاني نقول: انّا نختار أنّه عند اجتماعها لاتحدث صفة الوجود لها، و لامحذور فيه؛ اذ كون ماهية الوجود عبارة عن أشياء لاتكون معروض الوجود أيّ فساد فيه؟ ثمّ ان كان و لابدّ أن يكون الوجود موجوداً فنقول: انّ الوجود يعرض نفسه و أجزاءه جميعاً، و لامحذور لجواز عروض الشيء لنفسه و لجزئه كما قرّروه، و ان لم يكن لابدّ منه بل يكون الوجود أمراً اعتبارياً فالامر فيه أظهر.

خامسها: انّه لانسلّم قوله: «لانّا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم» الى آخره، اذ لايلزم في التعريف الرسمي أن يعلم[3] الاتصاف، بل يكفي فيه حصول الاتصاف في الواقع. سلّمنا لكنّ الاتصاف وجود باشتراك اللفظ، سلّمنا الاشتراك المفهومي لكنّه نوع مبائن للوجود بنفسه. و لعلّ الوجود بنفسه الّذي هو المقصود عرف بالوجود الرابطي المبائن له و لامحذور، لابأن يكون نفس المبائن معرّفاً حتّى لايجوز، بل يكون المعرّف مأخوذاً منه، و لو فرض الكلام في الوجود المطلق الشامل للرابطي و غيره فغاية الأمر لزوم تعريف الأعمّ بالاخصّ، و لافساد فيه الّا بالشرطين المشهورين، و

---

١. ق: يقول ٢. م: ـ منه
٣. ك: يعرف

هذه الكلمات دائرة بينهم.

سادسها: انّ قوله: «المطلق[1] الحصول أقدم و أعرف» ممنوع الى آخره[2]، اذ كون المعرفة عبارة عن الحصول لايستلزم معرفتنا للحصول، حتّى يكون الحصول أقدم و أعرف، فاعرف!

[٥/٣٠] قوله : و لذلك من حاول ....

قيل: «أعلم أنّ قوما كانوا يحدون جميع الأشياء و حدّوا الوجود أيضاً لما التزموا ذلك، و قد علمت بطلان ذلك و وجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الأوّليات، و أنّه لايبيّن الشيء بما هو أخفى أو يساويه في المعرفة و الجهالة، و قد علمت بطلان التعريف للموجود على الوجه المطلق من حيث انّ كلّ ما يوصف به الوجود يوجب كون ما[3] وصف به موجوداً في نفسه و موجوداً للوجود، فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف الّا به، فانّ الموجود من حيث انّه موجود لا يعرف الّا بالوجود، فكيف يعرف به الوجود؟ و منهم من عرّف الوجود بأنّه الّذي ينقسم الى القديم و الحادث و هما لا يعرفان الّا بالوجود مأخوذاً مع اعتبار سبق[4] أولا سبقه».[5] انتهى.

و لا يخفى ما في قوله: «يوجب كون ما وصف به موجوداً في نفسه»، اذ وجود الوصف ممنوع سواء سلّمنا وجود الموصوف أو لا. و كذا ما في قوله: «فانّ الموجود من حيث أنّه موجود لا يعرف الّا بالوجود»، لأنّ لزوم كون الوصف موجوداً امّا بنفسه أو للوجود[6] لا يستلزم أن تكون معرفته بعنوان كونه موجوداً، بل اللازم معرفته فقط. [الف ـ ٤٥] هذا مع ما عرفت من حال الوجود الرابطي، فافهم!

---

١. ك : + الوجود

٢. م : ـ الى آخره

٣. ق ، ص : كونها

٤. ك : + عدم

٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٤

٦. ق : الموجود

[٣٠/٧] قوله : و هذا ان كان و لابدّ ... .

مراده: انّا لانسلّم أنّ الموجود لابدّ أن يكون فاعلاً أو منفعلاً بل يجوز خلوّه عنهما، فلايكون التعريف صحيحاً. و لو سلّمنا أنّه كذلك فلاشكّ أنّهما قسمان من الوجود، و الوجود أعرف منهما، فكيف يعرف بهما؟ و دعوي الأعرفية إمّا مستندة الى البداهة و لاكلام فيه، و إمّا الى أنّهما قسمان منه، و حينئذ لايخلو من كلام؛ اذ لانسلّم أنّ العامّ أعرف من الخاصّ مطلقاً.

[٣٠/٩] قوله: و أنا الى هذه الغاية لم يتضّح لي ذلك [الاّ] بقياس لاغير.

أي لم يتضح لي أنّ الوجود لابدّ أن يكون فاعلاً أو منفعلاً، و لايجوز خلوّه عنهما الاّ بقياس[١]. و هذا ظاهر لاحاجة له الى بيان، اذ يعلم كلّ أحد أنّه لايعلم بديهة أنّ الوجود لابدّ أن يكون إمّا فاعلاً أو منفعلاً، بل لابدّ له من دليل.

قيل «انّ من سخيف الكلام ما أورده بعض الناس على الشيخ من أنّا نعرف الفاعل و المنفعل من طريق الحسّ من غير حاجة الى قياس؟ و لم يتفكّر هذا القائل أنّ الفاعلية ليست من الأمور الّتي ينالها الحسّ، و لم يتفكّر أيضاً أنّها اذا كانت محسوسة فهي من أيّ جنس من المحسوسات و بأيّة حاسة يقع ادراكها؟ و أعجب من هذا أنّ الشيخ قد نبّه في الفصل الأوّل من هذا العلم على فساد ما زعمه حيث قال: و أمّا الحسّ فلا يؤدّي الاّ الى الموافاة و ليس اذا توافي شيئان وجب أن يكون أحدهما سبب الآخر. فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب و[٢] المسبّب بالحسّ فبأن لايمكن ادراك الفاعل و المنفعل به كان أولى، اذا العامّ من كلّ معني أعرف من الخاصّ منه عند الحسّ أيضاً، كما عند العقل، كما حقّقه الشيخ في[٣] أوائل الطبيعيات»،[٤] انتهى.

---

١. ص : ـ لاغير أي ... بقياس
٢. ص ، س ، م : أو
٣. ك : ـ في
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٤

و لايخفى أنّ الأولىٰ أن يدفع الكلام الّذي أورده بعض الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من أنّ مراده أنّه لم يتضّح أنّ[1] الوجود لايكون الّا فاعلاً أو منفعلاً الّا بقياس، لا أنّ الفاعلية و المنفعلية لاتثبت الّا بقياس حتّى يرد ما أورده، و الفرق بينهما ظاهر.

و أمّا دفعه بما دفعه القائل فيمكن أن يناقش فيه بأنّ للمعرّف أن يقول: مرادي بالفاعل و المنفعل ما يقال في العرف[2] أنّه يفعل كذا أو ينفعل عن كذا، و لاشكّ أنّ الفعل و الانفعال العرضيين. يكون بديهياً محسوساً، ألا ترى أنّ الجمهور كلّهم حتّى الاشاعرة القائلين بأنّ الجميع من فعل اللّه تعالى يقولون: انّ زيداً يفعل كذا و عمرواً ينفعل[3] عن كذا، و النار يحرق الحطب و الثلج يبرد و غير ذلك. نعم السببية و المسبّبية الحقيقية هي الّتي ذكر الشيخ في الفصل الأوّل من هذه المقالة أنّها ليست تدرك بالحسّ، بل الحسّ يدرك الموافاة فقط. و أمّا ما قال: أن مدركها أيّ حسّ؟ فجوابه أن مدركها الحسّ الّذي يدرك الموافاة. فافهم!

[١٣/٣٠] قوله: و انّما تعرف الصحة و يعرف الخبر بعد أن يستعمل ... .

قال غياث الحكماء: «فقد ناقش فيه بعض القائلين القاصرين [ب - ٤٥] قائلاً فيه نظر، لأنّ مفهوم الشيء ليس ذاتياً لأفراده، و حينئذ نقول: يجوز أن تكون الصحة و الخبر و أمثاله[4] بديهية أو مكتسبة من غير توقّف على معرفة معنى الشيء. و أقول: نظره قاصر، فيه تصوّر من وجوه:

منها: ما أومأ[5] اليه من اعتبار معنى «ما» الّذي هو معنى الشيء و لاشيء من التعريف لصحة الخبر ليصحّ أن يتوهّم تصوير الصحّة بدون الشيء مع أنّه ليس

---

١. ق: من
٢. م: المعرف
٣. ص، ك: يفعل
٤. م: ذاتيا له
٥. [illegible]

بشيء.

و منها: أنّه يدّعى أنّ هذه التعريفات لاتتصوّر[1] بدون تصوّر الشيء، و ذلك ظاهر. فلايضرّ هذا الاحتمال.

و منها: أنّ عدم الذاتية لايستلزم امكان التصوّر بدونها، فانّ كثيراً من العرضيات ممّا يستلزم تصوّر أفرادها تصوّرها قبل».[2] انتهى.

و لايخفى أنّ وجهه الأوّل فاسد، لأنّه توهّم أنّ بناء النظر على أنّ التعريف للصحة و لايلزم استعمال الشيء فيه، فذكر أنّ التعريف ليس للصحة، بل التعريف للصحيح، و حينئذ لايصحّ أنّ الشيء لايجب أن يكون مأخوذاً في تعريفه، اذ لابدّ من أخذ ما[3] في تعريفه و هو بمعني الشيء و[4] هو توهّم فاسد، لأنّ كلام الناظر وارد في المشتقّ أيضاً، اذ يقول: انّ الشيء ليس من ذاتيات هذه الأشياء حتّى يلزم ذكره في تعريفاتها، بل من العرضيات، فيجوز أن يذكر في تعريفاتها. و ليس المراد خصوص لفظة الشيء، بل[5] ما و الّذي و الأمر و أمثالها أيضاً كذلك؛ فلانسلّم أنّه لابدّ أن يذكر ما في تعريف الصحيح و الخبر.

و أمّا وجهه الثاني فغير مناسب للمقام، اذ غرض الشيخ بيان امتناع تعريف الشيء بما يصحّ عنه الخبر. و على هذا لايلزم ذلك. غاية الأمر أن يكون تعريفهم الصحة حينئذ بما ذكر غير صحيح، و لايجوز أن يعرف الشيء به، ثمّ يعرف هو بشيء آخر غير التعريف المذكور.

و وجهه الثالث أيضاً ظاهر الفساد،[6] اذ الناظر المذكور لايدّعى استلزام عدم الذاتية امكان تصوّر الشيء بدونه حتّى يقال: انّ كثيراً من العرضيات لايمكن تصوّر المعروض بدونه، بل قال: انّه ليس بذاتي حتّى يجب أن يذكر في تعريفه الحدّي و الّا فهو أيضاً لايجب أن يذكر في مطلق التعريف بل عرض، فيجوز أن لايذكر في التعريف

---

١. م: + لا
٢. لطائف الاشارات / ٢٥ الف و ب
٣. ق: اخذها
٤. ص: أو
٥. م: و
٦. ق، ك: + و

سواء كان حدّاً أو رسماً، فحينئذ فالايراد عليه بما ذكر[١] غير متجّه خارج عن الآداب. و الأولى أن يقال في دفع مناقشة الناظر: انّ الظاهر ان ليس للصحة و الخبر تعريف لايذكر فيه في العرف و العادة ما و أمثالها، و هو مستلزم للدور، و هذا القدر كافٍ في المقام كما لايخفى.

[١٧/٣٠] قوله: تكون كأنّك قلت ... .

هذا كأنّه وجه آخر غير ما ذكره أوّلاً، اذ الأوّل كان بناءه على أنّ الشيء[٢] أو مرادفاته مأخوذ في تعريف الصحة و الخبر المأخوذين في تعريف الشيء. و هذا ليس بناءه على ذلك، بل بناؤه على أنّ قولهم الشيء هو الّذي مستلزم لتعريف الشيء بنفسه، لأنّ الّذي هو، بمعني الشيء؛ و لايلتفت فيه الى الصحة و الخبر.

و لايخفى أنّ مثل المناقشة السابقة جارٍ هيهنا أيضاً، اذ نقول: لايلزم أخذ الّذي في تعريف الشيء، بل يجوز أن [الف - ٤٦] يقال: الشيء صحيح الأخبار عنه و نحو ذلك، و الجواب الجواب.

[٢/٣١] قوله[٣]: فنقول[٤] ان معني الموجود [و] معني الشيء ... .

قيل: «لمّا فرغ من بيان أنّ كلاًّ من مفهومَي الموجود و الشيء بديهي مستغنٍ عن التعريف و ان كان لكلّ منهما ألفاظ مترادفة[٥]، حاول بيان أنّهما متغائران في المعني و متساوقان في التحقيق، ليس أحدهما أعمّ تناولاً من الآخر. أمّا بيان الأوّل فبقوله: «فانّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو» الى آخره؛ و أمّا بيان الثاني فبقوله: «و لايفارق لزوم معني الموجود ايّاه» الى آخره.

---

١. ق، ك: ـ بما ذكر
٢. ص: + و هذا ليس بناؤه على أن الشيء
٣. ق: قال. هكذا في ساير المواضع بعد هذا.
٤. في المصدر: و نقول
٥. ص: مرادفه

و حاصل ما علّل به للاختلاف بينهما أنّه يصحّ أن يقال حقيقة كذا موجودة، و لايصحّ أن يقال حقيقة كذا شيء. و في هذا التعليل نظر، فانّ للمنازع أن يمنع عدم صحة أن يقال حقيقة كذا شيء أو يمنع الفرق بينهما في الصحّة و عدمها أو عكس الامر، فانّ الجمهور اعترفوا بأنّ الحقيقة لايقال حقيقة الاّ عند اقتران الوجود بها، فيكون قوله: «حقيقة كذا موجودة» كأنّه يقال الماهية المقترنة بالوجود لها وجود. و أمّا التعليل في عدم صحّة أن يقال انّ حقيقة كذا شيء لأنّه غير مجهول، فليس بتامّ؛ لأنّه ليس من شرط ما يصحّ أن يقال أن يكون مجهولاً البتة. فالبديهيات الّتي هي المبادي الأُول صحيحة و ان كانت غير مجهولة»،[1] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأن الشيخ ما علّل المغائرة بينهما بعدم صحّة أحد القولين و صحة الآخر، بل بعدم افادته و حشويته و افادة الآخر. و على هذا لايرد ما أورده، اذ ظاهر أنّه لايمكن منع حشوية قولنا حقيقة كذا شيء و عدم افادته ما يجهل، و قد اعترف القائل أيضاً بذلك في آخر كلامه و كذا لايمكن منع افادة قولنا: حقيقة كذا موجودة.

و ما ذكره من أنّ الوجود مأخوذ في الحقيقة ففساده ظاهر؛ لأنّ مراد الشيخ بالحقيقة هيهنا ليس المعني المصطلح منه، بل المراد بها مايراد بالماهية، على أنّه قد قيل: انّهما يستعملان مترادفين أيضاً و لو فرض عدم صحّة استعمالها في هذا المعني مع أنّ المجاز لاحجر فيه في أمثال هذه المواضع تبدّل لفظة الحقيقة بالماهية و يتمّ التعليل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «أو عكس الأمر» الى آخره ـ مع ما عرفت من أنّ المراد بالحقيقة هو الماهية ـ فيه أنّ انعكاس الأمر أيضاً مفيد للمعلّل، اذ به أيضاً يثبت المغائرة بينهما في المفهوم.

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٤

[٦/٣١] قوله: فانّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو

هذا قرينة على ما ذكرنا من أنّ مراده بالحقيقة هو الماهية.

[٧/٣١] قوله: و [ذلک] هو الّذي ربّما سمّيناه الوجود الخاصّ ... .

قيل: «اعلم أنّ المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع أنّ لفظ الوجود مشترك بين أمرين، فقد يطلق و يراد به المفهوم العام البديهي، و قد يطلق و يراد به الماهية المخصوصة كماهية المثلّث و ماهية الانسان. و الحقّ أنّ لكلّ من الوجود[١] و الشيئية مفهوم عامّ مشترك و أمور مخصوصة في الأعيان، و الأذهان يطلق[٢] عليها ذلك المفهوم لا [ب - ٤٦] باشتراك الاسم فقط. نعم الوجود مقول بالتشكيك على أفراده بوجوه[٣] من التشكيك، ففي بعضها أقوي و في بعضها أضعف و في بعضها أقدم و في بعضها ليس بأقدم، و الماهيات ليست كذلك. و أيضاً الوجودات الخاصّة أمور مجهولة الأسامي شرح أسمائها[٤] أنّه انسان أو فلك أو مثلّث أو غير ذلك ثمّ يلزم الجميع في الذهن الأمر العامّ، و نسبة الوجود الى أقسامه كنسبة الشيء الى أقسامه. لكنّ أقسام الشيء معلومة الأسامي و الخواصّ و الحدود، و ليس كذلك أقسام الوجود؛ و السبب في ذلك أنّ انحاء الوجودات هويات عينية لاصورة لها كلّية في الذهن حتّى يوضع لها أسام بخلاف أقسام الشيء، فانّها تكون ماهيات و معانٍ كلّية. فاعلم هذا فانّه من مزالّ الأقدام و مضالّ الأفهام!

ثمّ الفرق بين الوجود و الشيئية ممّا لاحاجة فيه الى ما تكلّفه الشيخ في بيانه، فانّ أفراد الوجود هويات بسيطة لاجنس لها و لافصل و لاهى أيضاً مفهومات كلّيه ذاتية أو عرضية بخلاف أقسام الشيئية كما مرّ. فكما أنّ الفرق حاصل بين ماهية

---

١. ك: + من الوجود

٢. م: مطلق

٣. ك: بوجوده

٤. ق: اسمها

المثلّث و وجودها الخاصّ به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية و مطلق الوجود»،[١] انتهى.

لايخفى أنّ حاصل ما ذهب اليه كما صرّح به في مواضع أخرىٰ أنّ الوجود أمر محقّق حاصل و الماهيات أمور اعتبارية ينتزع منه، و بحسب قوّة الوجود و ضعفه يختلف انتزاع الماهيات عنه، فما كان أقوي و أشدّ كان انتزاع المعاني عنه أكثر، سواء كان في الذهن أو في الخارج. و تلك الوجودات الّتي هي أمور محقّقة في العين أو في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصّة، و لايتصوّرها الذهن، بل انّما يتصوّر الماهيات التي ينتزع منها و يعلم أسماء هذه الماهيات و لايعلم أسماء الوجودات، لأنّه لم يتصوّرها، بل انّما يعرفها بالماهيات[٢] المنتزعة منها، و نسمّيها باسمها، مثلاً الوجود الّذي ينتزع منه الانسان نسمّيه بالانسان و هكذا. و هذه الماهيات الخاصّة الّتي تنتزع من الوجودات هي أفراد الشيء، و الوجودات المذكورة ليست أفراداً له، بل انّما هي أفراد الوجود، سواء أردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الّذي ندركه و نعلمه، أو الوجود الحقيقي الّذي لانعلمه، لكن هذا المفهوم الاعتباري أمر كلّي حقيقةً، و هذه الأفراد أفراد و جزئيات له لكن ليس ذاتياً لها، و الأمر الآخر ليس بكلّي حقيقة، اذ الكلّية و الجزئية من عوارض الماهيات لكن[٣] شبيه به، هذا ما فهمنا من كلامه. و فيه أمور:

أحدها: أنّه يلزم على هذا أن لايمكن تصوّرنا للماهيات و المفهومات أيضاً. بيانه: انّ المعني الّذي حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني، فلايصحّ على رأيه يكون الأمر المحقّق الحاصل فرد خاصّ ذهني من الوجود، و كان المعني المذكور أمراً اعتبارياً ينتزع منه، كما أنّ الحاصل في الخارج من الانسان مثلاً هو الوجود حقيقةً، و

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٤-٢٥

٢. ص: بالمبادى

٣. م: لكنّه

الانسان أمر اعتباري ينتزع منه. فحينئذ نقول: انّ [الف - ٤٧] المعني الّذي ندركه من الوجود الذهني المذكور إمّا أن يكون ادراكه بانتزاعه منه، أو يدرك من حيث كونه فيه لا بأن ينتزع منه.

و على الأوّل: يلزم أن يحصل وجود ذهني آخر، لأنّ هذا المعني المنتزع لما كان له حصول في الذهن، فلامحالة يكون حصول ذهني خاصّ محقّق، و هكذا الى غير النهاية؛ و هو مع بطلانه بالضرورة، اذ نعلم ضرورة أنّ عند تصوّرنا الشيء لايحصل في ذهننا أمور غير متناهية تستلزم لأن لايحصل العلم بشيء بالآخر.[1]

و الثاني: مخالف للبديهة، اذ المعاني الّتي في الوجودات على هذا الرأي أمور مخلوطة به لاتميّز بينها و بينه، و انّما هي اعتبارات له، فلايمكن أن ندرك هذه الأمور باعتبار أنّها فيه بدون أن ينتزع منه و يجرّد و يميّز بعضها عن بعض، كيف و ظاهر أنّ كلّ وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات و حالات انتزاعية كثيرة[2]. فلو كان ادراكها بمجرّد حصول ذلك الوجود في الذهن للزم أن ندرك جميعها دفعةً واحدة بديهة، و ليس كذلك.

ثانيها: أنّه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة، فلِمَ لايكون معلوماً؟ مع أنّ المعاني - مع كونها أموراً مخلوطة بالوجود و من اعتباراته و غير حاصلة في الذهن حقيقة - تكون معلومة، و هل هو الاّ تحكّم محض!؟

فلو قيل: انّ الوجودات لما كانت هويات جزئية لايحصل العلم بها و المعاني لما كانت أموراً كلّية يحصل بها العلم كما يشعر به كلامه؛ فنقول: ظاهر بديهة أنّه لافرق بين الكلّي و الجزئي في هذا المعني. و أيضاً لاشكّ انّا ندرك الجزئيات أيضاً، فهذه الجزئيات ان كانت هي[3] وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات الخاصّة، و ان كانت

۱. ق: بالآخرة
۲. م: كثيره
۳. ص: - هي

معاني، فظهر[١] أنّ المعنى الجزئي أيضاً يمكن[٢] أن يدرك، فلايصحّ الفرق بالوجه المذكور.

ثالثها: أنّه على تقدير صحّة ما ذكره، لاوجه لنفي كون الوجودات الخاصّة من أفراد الشيء؛ بل الظاهر أنّه يقال عليها الشيء أيضاً كما يقال عليها الوجود، نعم لايطلق على الماهيات الوجود، ألا ترى أنّه وقع في الأخبار عن المعصومين ـ سلام اللّه عليهم ـ «أنّه تعالى شيء لا كالأشياء»[٣] مع أنّه تعالى محض الوجود الحقيق عند هذا القائل.

ثمّ قوله: «ثمّ الفرق بين الوجود الشيئية» الى آخره، لايخلو عن غرابة؛ اذ الوجه الّذي ذكره للفرق على تقدير صحّته في كمال الغموض و الدّقة و محتاج الى أنظار كثيرة و أبحاث طويلة. و ما ذكره الشيخ في غاية السهولة و الظهور، فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلّفاً لاحاجة اليه بالنسبة الى ما ذكره!؟

[١٥/٣١] قوله: و أقلّ افادة من[٤] أن تقول أنّ الحقيقة شيء.

وجه الفرق: انّ مطلق الحقيقة و الشيء بمنزلة الأمر الواحد من دون فرق بخلاف الحقيقة المخصوصة، فانّ بينهما فرقاً من حيث العموم[٥] و الخصوص، فلامحالة يكون الأوّل أقلّ[٦] افادةً من الثاني.

[١٨/٣١] قوله: لأنّك تضمر في نفسك أنّه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر.

ضمير «أنّه» راجع الى «ا»، لا الى «ب». و المراد بذلك الشيء الآخر [ب - ٤٧]

---

١. ص : ظهر
٢. ق : ـ يمكن
٣. قارن : التوحيد / ٢٤٤: «هو شيء بخلاف الأشياء».
٤. المصدر : ـ من
٥. ق : العدم / س : المعدم
٦. ص : ـ اقل

هو «ب»، فافهم!

[٣/٣٢] قوله: و لايفارق لزوم معنى[١] الوجود[٢] ايّاه البتة ... .

ردّ لما ذهب اليه المعتزلة من أنّ الشيء أعمّ من الموجود و المعدوم شيء، و هو القول المشهور بثبوت المعدومات، اذ الشيئية و الثبوت عندهم إمّا بمعني واحد أو هما متلازمان. و لايخفى أنّ هذا الحكم الّذي ادّعاه الشيخ بديهي، اذ ظاهر أنّه لافرق بين الحصول و الثبوت و الوجود[٣]، و كذا ظاهر أنّ الشيئية ـ و ان كان معني غير الوجود ـ لكن ثبوتها لأمر لاينفكّ عن ثبوت الوجود له. و هذا هو مراد الشيخ من قوله: «و لايفارق لزوم معني الموجود ايّاه» لا أنّ الوجود لايفارق الشيء، بل ثبوت الشيئية لايفارق ثبوت الوجود. فالشيء الّذي يفارقه الوجود كما لايثبت له الوجود لاتثبت له الشيئية أيضاً.

قيل: «و منهم من احتجّ على كون الشيئية أعمّ بأنّ الشيئية تعمّ الوجود و الماهية الّتي يعرض لها الوجود، فهي أعمّ منهما. و قد عورض بأنّ الوجود يقال على الماهية المخصّصة المحضة و على اعتبار الشيئية اللاحقة بها، لأنّ لها وجوداً و لو في الذهن فهو أعمّ منهما. و الحقّ أنّ كلّا منهما أعمّ اعتباراً من الآخر بوجه، و ليس شيء منهما أعمّ تناولاً من الآخر، و انّما الكلام في المقام الثاني».[٤] انتهى.

و لايخفى أنّ في الاحتجاجين خلطاً بين الشيئية و الشيء، و الوجود و الموجود. أمّا الأوّل: فلأنّ المراد بقوله: «انّ الشيئية تعمّ الوجود و الماهية» ان كان المراد به نفس الشيئية و أنّه[٥] تصدق على الوجود و الماهية، فهو باطل اذ الشيئية لاتصدق على شيء منهما، و ان أريد أنها[٦] تعرض لها فالوجود أيضاً يعرض لها، اذ الوجود أيضاً

---

١. ق: شيء
٢. ق، م: الموجود
٣. م: الوجود و المثبوت
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٥
٥. كذا
٦. كذا

يكون موجوداً و لا أقلّ في الذهن. و ان أريد نفس الشيء، فحينئذ نقول: انّ الشيء كما يصدق على الماهية و الوجود، فكذلك الموجود أيضاً. و لابدّ من المقايسة بين الشيء و الموجود و الشيئية و الوجود، لابين الشيئية و الموجود أو بين الشيء و الوجود؛ و قس عليه حال الاحتجاج الثاني أيضاً!

ثمّ لايخفى أنّ الماهيات بنفسها مجرّدة عن اعتبار الوجود أفراد للشيء، و ليست بأفراد للموجود، لكن هذا لايضرّ فيما هو المقصود؛ اذ ليس المراد أنّ ما هو من أفراد الشيء هو من أفراد الموجود، بل انّ ما يثبت له الشيء يثبت له الموجود كما قرّرنا. و الماهية مجرّد[1] عن اعتبار الوجود و ان كانت من أفراد الشيء، لكن لايثبت لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لايثبت لها الموجود، و لعلّ مراد القائل بقوله: «و الحقّ أن كلاً منهما» الى آخرها[2]، هذا الّذي ذكرنا آخراً، و الّا فظاهره لايخلو عن شيء كما لايخفى.

[۸/۳۲] قوله: فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن ... .

قد علمت أنّ النزاع[3] الّذي هيهنا هو بعينه النزاع في ثبوت المعدومات، فلذا أتى الشيخ بهذه العبارة.

[۹/۳۲] قوله: و ان عني غير ذلك كان باطلاً.

حاصل ما ذكره: انّ ما يقال انّ الشيء هو الّذي يخبر عنه حقّ، لأنّ ما يخبر عنه تثبت له الشيئية البتة، لأنّ ما يخبر عنه يكون في الذهن، فتثبت له الشيئية. لكن قولهم: ان الشيء قد يكون معدوماً على الاطلاق [الف - ٤٨] أي على سبيل الاطلاق، القول

---

۱. ق : مجرد
۲. كذا
۳. ك : انتزاع

بالمعدوم من غير تقييد لامع التقييد بالاطلاق ـ أي المعدوم المطلق ـ اذ على هذا لايستقيم الترديد الّذي ذكره انّه[١] أمر يجب أن ينظر فيه. فان أرادوا أنّ الشيء ـ أي ما تثبت له الشيئية ـ يجوز أن يكون معدوماً في الخارج فهو صحيح، اذ يجوز أن تثبت له الشيئية في الذهن و يكون معدوماً في الخارج، نعم لو أريد أنّ ما تثبت له الشيئية في الخارج قد يكون معدوماً في الخارج فهو ظاهر، و ان أرادوا أنّه يجوز أن يكون معدوماً فهو باطل[٢] ضرورة.

[١٠/٣٢] قوله: و لم يكن عنه خبر البتة و لاكان معلوماً الاّ على أنّه ... .

الظاهر أنّ ضمير «عنه» و المستتر في «كان» راجع الى المعدوم المطلق. و حينئذ يشكل الأمر[٣] في الاستثناء الّذي ذكره في العلم من قوله «الاّ على أنّه متصوّر في النفس فقط»، اذ على تقدير كونه متصوّراً في النفس لايكون معدوماً مطلقاً؛ و كذا ما ذكره في الخبر السلبي: «و اذا أخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه مّا في الذهن»، اذ على هذا أيضاً لايكون معدوماً مطلقاً الاّ أن يحمل الكلام على الاستثناء المنقطع و ما هو بمنزلته،[٤] و لايخلو عن بعد؛ أو يقال: انّ الضميرين[٥] راجعان الى مطلق المعدوم لاالمعدوم المطلق، و هذا أيضاً بعيد. و الأولى أن يُجعَل الضميران راجعين الى المعدوم المطلق كما هو الظاهر، و يقال: انّ الاستثناء متّصل و كذا ما هو بمنزلته.

بيانه: انّ المراد بالمعدوم المطلق الّذي فرض معلوماً ليس المفهوم الّذي في الذهن

---

١. ق، م، ك: ـ انه ٢. ص: ـ و ان أرادوا ... باطل

٣. * لا يخفى انّه لا مدخل في هذا الاشكال بضمير عنه، لكن لمّا كان الظاهر أنّ مرجع الضميرين واحد، لئلّا يلزم تفكيك الضمير تعرّضنا لهذا الضمير أيضاً، فافهم! (منه).

٤. * أي في قوله: «و اذا أخبر عنه بالسلب». (منه)

٥. * على هذا و ان اندفع الاشكال في العلم لكن في الخبر باق بحاله لانّ ضمير «عنه» في قوله: «و اذا اخبر عنه بالسلب» راجع الى المعدوم المطلق قطعاً، فافهم! (منه)

و كذا المخبر عنه، بل الّذي هذا المفهوم وجه له.

فحاصل الكلام: انّ المعدوم المطلق لايكون معلوماً الّا بعنوان أنّه يوجد وجهه في الذهن، كما اذا تصوّرنا مفهوم شريك الباري و جعلناه آلة لملاحظه أفراده الّتي هي معدومة مطلقاً، أو تصوّرنا مفهوم اجتماع النقيضين و جعلناه آلة كذلك، فحينئذ المعدوم المطلق الّذي هو أفرادهما صحّ أنّه معلوم لنا لكن لابالعرض، و ليس أيضاً هذه الصورة الّتي في ذهننا مشيراً الى شيء من خارج حتّى يلزم أن يكون في الخارج شيء لايكون موجوداً، فلم يلزم أن يكون الشيء معدوماً مطلقاً على ما زعموه، لأنّ المعلوم بالعرض الّذي هو الأفراد و هي معدومة مطلقاً لاشيئية لها أصلاً لافي الذهن و لافي الخارج[1]، و المعلوم بالذات الّذي هو العنوان ـ فهو و ان كان شيئاً في الذهن ـ فهو[2] موجود أيضاً فيه، و كذا الحال في الاخبار. فنقول: اذا أخبرنا عن المعدوم المطلق يجعل[3] مفهومه[4] آلة لملاحظته كمفهوم شريك الباري أو اجتماع النقيضين، فحينئذ المفهوم مخبر عنه بالذات و الفرد بالعرض، و ليس هذا المفهوم مشيراً الى شيء من خارج، فالفرد الّذي هو المخبر عنه بالذات و المعدوم المطلق كما لاوجود له أصلاً فكذلك[5] لاشيئية له أيضاً، لافي الذهن و لافي الخارج، و المفهوم الّذي هو المخبر عنه بالذات فهو كما أنّه شيء في الذهن فكذلك موجود فيه أيضاً.

و بذلك ظهر اندفاع شبهتهم من طريق الخبر و العلم بأنّ المعدوم ممّا يخبر عنه، و كلّ ما يخبر عنه فهو شيء، أو أن المعدوم معلوم، و كلّ [ب - ٤٨] معلوم شيء.

و تفصيل دفعها: انّ مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم الخارجي فلا ينفعهم أصلاً، و ان كان هو المعدوم المطلق فان أرادوا بالمخبر عنه و المعلوم المخبر عنه و المعلوم بالذات فلانسلّم الصغرى في القياسين، و ان أرادوا به المخبر عنه و المعلوم

---

١. لا: لافي الخارج و لافي الذهن
٢. ص: + أيضاً
٣. ...: يجعل
٤. ق، م: مفهوم
٥. ص: و كذلك

بالعرض فالصغرى مسلّمة، لكن نمنع الكبرى فيهما.

[١٢/٣٢] قوله: أمّا الخبر فلأنّ الخبر يكون دائماً ... .

لمّا حكم بأنّ المعدوم المطلق لايكون عنه خبر و لايكون معلوماً و بيّن طريق العلم به عاد هيهنا الى بيان الخبر، و قال: انّ الخبر أي بالذات دائماً عن شيء متحقّق في الذهن و هو كما له الشيئية كذلك له الوجود، و أمّا المعدوم المطلق فلايكون عنه الخبر الايجابي أصلاً، و أمّا الخبر السلبي فهو و ان كان يكون عنه خبر لكن يجعل مفهوم حاصل في الذهن آلة لملاحظته و يخبر عنه بالسلب بالعرض، و هذا المفهوم ليس مشيراً الى شيء ثابت في الخارج، فلايلزم أيضاً تحقّق الشيئية بدون الوجود؛ لأنّ المخبر عنه بالذات شيء و موجود، و المخبر عنه بالعرض لاموجود و لاشيء.

[١٢/٣٢] قوله: و المعدوم المطلق لايخبر عنه بالايجاب.

قال غياث الحكماء: «و لبعض[١] أجلّة المعاصرين ـ لست أقول من القاصرين في المرام[٢] ـ كلام كان يتجمع به و يدّعى أنّه ما سبقه أحد في ايراده و تقريره؛ و لابأس بايراده و ايراد ما يرد عليه و تحقيقه.

فنقول: قال انّ الشيخ في *الشفاء* قال: المعدوم المطلق لايخبر عنه بالايجاب، و يرد عليه أنّه لافرق بين الايجاب و السلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق، انّما الفرق بينهما في أنّ صدق الايجاب ينافي كون الموضوع معدوماً مطلقاً بخلاف صدق السلب، و الكلام في نفس الاخبار صادقاً كان أو كاذباً؛ فلا فائدة في الفصل بينهما.

ثمّ قال: و يمكن التفصّي بأنّ المراد بالاخبار هو التصديق، و التصديق الايجابي على المعدوم المطلق أظهر استحالة، لأنّ استدعاء صدق الايجاب وجود الموضوع

١. ق: بعض.
٢. ص: ـ في المرام

ضروري، فلا يتأتي[1] من أحد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي، فانه قد يتوهّم جوازه بناء على صدق السلب بانتفاء الموضوع، فلذلك فرّق بينهما».

ثمّ قال غياث الحكماء بعد نقل كلام آخر طويل الذيل من ذلك البعض: «و أقول: أوّلاً انّ ايراده الّذي أورده أوّلاً على كلام الشيخ غير وارد، و انّما هو ايراد على سوء فهم المراد لما أورد ما من الايراد مردود.

أمّا أوّلاً: فلأنه ليس في[2] العبارة شيء من الدلالة على صحّة الحكم بالسلب، بل من فهم الكلام عرف الغرض و المرام، و هو أنّه أشار اولاً الى امتناع الاخبار بالايجاب ثمّ نبّه على أن الّذي يترائى من الاخبار بالسلب ليس بالحقيقة اخباراً[3] عن المعدوم المطلق على ما ستطّلع على تحقيق حقيقته.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّم أنّ الأمر على ما أوهمه أو توهّمه، فحكمه بعدم الفرق لعدم الفرق بين المفهوم و ما صدق عليه و عدم الشعور بأنّ المخبر عنه هو الثاني بما هو ثانٍ دون الأوّل بما هو أوّل [الف - ٤٩] و أنّ الموضوع قد[4] يراد به الثاني و هو الفرد، و هو المراد بالموضوع غالباً على ما اشتهر[5] من أنّ المراد بالموضوع الأفراد. و قد يراد به نادر الموضوع في الذكر و هو العنوان. و ظاهر أنّ صحة الايجاب الّذي مضمونه الاخبار عن ثبوت أمر لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد، و صحّة السلب الّذي مؤدّاه عدم أمر لفرد العنوان لايستلزم ثبوت ذلك الفرد، اذ عند عدمه يصحّ ذلك، فلعلّه بجلالته[6] لاخبر عنه عن المخبر عنه[7]، و حسب أنّه العنوان، و حيث سمع أنّ الموضوع مخبر عنه توهّم أنّه العنوان، فايراده وهم على وهم، و مبني على سوء فهم المراد. و ما أورده من التفصّي يفضي الى مفاسد و يرد عليه ما لايمكن التفصّي عنه».

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ص و ك : ينافي
٢. ص : من
٣. ص : ـ بالايجاب ثم ... اخباراً
٤. م : + لو
٥. ص : اشتهر
٦. ص : لمجالته / ق : لجلاله
٧. ق : المخبر له

انتهى[١].

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فانّ ايراده الأوّل مردود، اذ ليس مراد ذلك البعض أنّ الشيخ حكم بأنّ الحكم على المعدوم المطلق بالسلب صحيح حتّى يرد عليه ما أورده، بل مراده كما صرّح به عبارته أنّه لافرق بين الايجاب و السلب في نفس الحكم، و انّما الفرق بينهما في صدقه، و الكلام هيهنا في نفس الحكم، فلما ذا فصّل الشيخ بينهما و نفي الاخبار الايجابي رأساً و أثبت الاخبار السلبي و وجّهه بوجه لايكون مستلزماً لفساد، مع أنّه كان الصواب على ما ذكر اجراء الكلام فيهما على نحو واحد، إمّا النفي رأساً أو الاثبات ثمّ التوجيه و هو ظاهر.

فان كان مراد غياث الحكماء أنّ السلب لما كان يترائي فيه أنّه يصحّ الاخبار عن المعدوم المطلق على ما يشعر به قوله: «على ان الّذي يترائي» الى آخره. دون الايجاب فلذا تعرّض لتوجيه الأمر فيه دون الايجاب، ففيه أنّ هذا الترائي ان كان باعتبار الحكم الكاذب فالأمر مشترك فيهما، و ان كان باعتبار أمر آخر فلابدّ من بيانه و بيان أنّه لايجري في الحكم الايجابي. فأمّا[٢] من وراء القدح في المقامين الّا أن يقال أنّه لايتوهّم صحّة التصديق في الحكم الايجابي على المعدوم المطلق دون السلبي، فهو ما ذكره ذلك البعض من التفصّي.

و أمّا ثانياً: فانّ ايراده الثاني أيضاً مردود، لأنّ الفرق الّذي ذكره بين المفهوم و ما صدق عليه لاينفع في المقام أصلاً، لأنّ هذا الفرق انّما ينفع في صدق الحكم لافي نفسه، و قد قرّر ذلك البعض أنّ الكلام في نفس الحكم لافي صدقه و لم يتعرض المجيب لذلك أصلاً. فظهر أنّ الغفلة من أيّهما وقع.

---

١. لطائف الاشارات / ٢٨ ب و ٢٩ الف

٢. ص : فانا

و الصواب في دفع ايراد ذلك البعض أن يقال ليس كلام الشيخ في مطلق الحكم بل الحكم الصادق كما يدل عليه. قوله: «فكيف يوجب على المعدوم شيء» الى آخر ما قاله في هذا الدليل؛ لأنّه صريح في أنّ المراد الحكم الصادق، و اذا كان الكلام في الحكم الصادق فظاهر[١] أن الفصل الّذي ذكره الشيخ حسن لاغبار عليه، و كون كلام القوم[٢] في مطلق الحكم[٣] و كفايته في مرامهم ليس بضارّ للشّيخ، لأنّه يقرّر الكلام في الحكم الصادق و يوضحه و يبيّنه و يدفع الاشكال عنه، لأنّه الأصل و العمدة و المعتدّ به. و مع ذلك يعلم منه[٤] حال الكاذب أيضاً [ب - ٤٩] بالمقايسة، لأنّ ما ذكره في الحكم السلبي الصادق جارٍ في الكاذب مطلقاً، سواء كان ايجاباً أو سلباً، بل في الحكم الايجابي الصادق أيضاً[٥].

فعلى هذا يعلم الجواب في الحكم الايجابي الصادق[٦] بوجهين، فيكون أُفيد بخلاف ما اذا اقتصر على بيان مطلق الحكم و أجري فيه التوجيه الّذي ذكره في الحكم السلبي، اذ على هذا لايعلم التفصيل المذكور، و لايظهر جواب أنّ للحكم الايجابي الصادق.

ثمّ ما ذكره ذلك البعض من التفصّي فهو و ان كان بعيداً جدّاً، اذ ظاهر أنّ كلامهم ليس في التصديق و لايهمّهم، بل في مطلق الخبر لأنّه يكفيهم. و على تقدير كون الكلام فيه أيضاً ظهور استحالته في الايجاب بناء على الوجه الّذي ذكره لايخلو عن بعد. لكن ليس بتلك المنزلة الّتي ذكرها المورد من أنّه تفصّي الى الّذي لايمكن التفصّي عنه.

---

١. ص: و ظاهر
٢. م: + الشيخ
٣. م: - الحكم
٤. ق: من
٥. م: - أيضاً
٦. ق، ك: - الصادق أيضاً ... الصادق.

[١٣/٣٢] قوله: فقد جعل[١] له وجود بوجه مّا في الذهن.

قيل: «اذ تقرّر في مقامه أنّ القضيه السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم، اذ لابدّ من تصوّر الموضوع. و الّذي يقال من أنّ موضوع الموجبة أخصّ من[٢] موضوع السالبة، معناه: أنّه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من جهات آخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر لوجود الموضوع لايكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي، اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز. و أمّا ايجاب الشيء للمعدوم فهو محال، فمن هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب. و أمّا من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع؛ و في المحصورات خاصّة يقتضيان جميعاً ذلك من جهة عقد الوضع فيها الّذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات و الطبيعيات»،[٣] انتهى.

و لايخفى ما في قوله: «و في المحصورات خاصّة يقتضيان جميعاً ذلك» الى آخره من السهو لأنّ عقد الوضع و ان كان بمنزلة الحكم الايجابي لكن ظاهر أنّ صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء عنه لايقتضي وجود ما يثبت له الألف، بل على تقدير عدمه يصدق ذلك الحكم. فيثبت قوله[٤]: «و[٥] المعدوم المطلق لايخبر عنه بالايجاب» الى آخره.

انّ «لك أن تقول أنّ هذا منقوض بنفسه، لأنّه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه، و هو[٦] كشبهة المجهول المطلق المشهورة، و جوابه بعينه كجوابها. و القوم ذكروا وجوهاً كثيرة في حلّها، لكن ليس شيء منها ممّا يسمن أو يغني، و نحن بفضل اللّه و جوده فككنا العقدة و حلّلنا الشبهة بما لامزيد عليه و لامرية فيه.

و ملخّص جريانه هيهنا أنّ نقول: قولنا المعدوم المطلق لايخبر عنه بالايجاب

---

١. ق: عقل
٢. ص: + جهة مطلق الحكم لان موضوع الموجبة
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٥
٤. ص: قال / ك: ـ ما في الذهن قيل ... قوله.
٥. ص: + لقد قيل على قول الشيخ.
٦. ص: فهو

كلام موجب صادق لاانتقاض فيه بنفسه، اذ لم يقع الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لاأفراد له خارجاً و لاذهناً، و لاعن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضايا الطبيعية، اذ لاطبيعة له، بل حكم فيه على عنوان لأمر باطل الذات، و ذلك العنوان من أفراد الموجود و ليس فرداً لنفسه، و لكن[1] [يحمل] على نفسه[2] بالحمل الذاتي، فهو من حيث كونه موجوداً [الف - ٥٠] يوجب صحة الخبر عنه، و من حيث أنّه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه. فاذاً هذا في الموضوع من حيث مفهومه و من حيث وقوعه مخبراً عنه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء، لكنّهما اجتمعا فيه بوجه آخر، فانّ الموجود و المعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع، و أمّا اذا أريد بأحدهما المفهوم و بالآخر الموضوع فلاتناقض بينهما، فمفهوم المعدوم المطلق جاز أن يكون موضوعاً للموجود، فهو بنفسه معدوم مطلق و هو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين.

و في هذا الخبر و هذا الحكم أيضاً اعتباران متناقضان و لكن اجتمعا لامن جهة التناقض، فانّ صحّة الحكم بعدم الحكم و صحّة الاخبار بعدم الاخبار انّما هي لأجل أنّ الموضوع في هذا القضية معدوم مطلق هو بعينه فرد للموجود، و ما يقال من أنّ المعدوم المطلق لاوجود له معناه: انّ ما صدق عليه هذا العنوان لاوجود له، و لاينافي ذلك كون العنوان موجوداً فكما أنّ موجودية الموضوع هيهنا بعينه موجودية العدم، فكذا ثبوت الخبر عنه انّما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه»،[3] انتهى.

و أنت خبير بأنّه لامحصّل أصلاً للحمل[4] الّذي ذكره، و لايرجع الى طائل الّا أن يتكلّف جداً و يرجع الى بعض[5] الأجوبة الّتي ذكرها القوم، فتدبّر[6].

---

۱. ق: - و لكن
۲. ق، ص: - على نفسه
۳. تعليقة الهيات الشفاء / ۲۵ و ۲۶
۴. م: للحلّ
۵. ص: + من
۶. ص، س: فتذكّر

[١٣/٣٢] قوله : فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن.

قيل: «اذ تقرّر في مقامه أنّ القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم، اذ لابدّ من تصوّر الموضوع، و الّذي يقال من انّ موضوع الموجبة أخصّ من موضوع السالبة، معناه أنّه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من جهات آخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء آخر بوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشيء عن المعدوم جائز، و أمّا ايجاب الشيء للمعدوم فهو محال، فمن هذا الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب. و أمّا من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع، و في المحصورات خاصّة يقضيان جميعاً ذلک من جهة عقد الوضع فيها الّذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات و الطبيعيات[١]»، انتهى.

و لايخفى ما في قوله: «و في المحصورات خاصّة يقضيان جميعاً ذلک» الى آخره، من السهو، لأنّ عقد الوضع و ان كان بمنزلة الحكم الايجابي، لكن ظاهر انّ صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء لا يقتضي وجود ما يثبت له الألف، بل على تقدير عدمه يصدق ذلک الحكم؛ فتثبت![٢]

[١٤/٣٢] قوله : لأنّ قولنا «هو» يتضمّن اشارة .... .

أي هو الّذي في قولنا «ا» هو «ب».

فان قلت: ذكر هو «ا» و بذلك[٣] اضمار[٤] معناها في النفس ممّا ليس بضروري في الحكم، بل الضروري هو نفس الرابطة الّتي ليس هي بعينها معني هو، و لافيها اشارة و ان ذكر هو و نحوه انّما هو على سبيل الاستعارة؛ فعلى هذا يمكن أن يتحقّق الاخبار

---

١. تعليقة الالهيات الشفاء / ٢٥.

٢. ق، ص، س، م : - قوله فقد جعل .... فتثبت.

٣. ق : ـ بذلك / س : أو

٤. كذا و في العبارة نوع اضطراب

بدون الاشارة الّتي يقتضي وجوداً ما للمشار اليه.

قلت: المدّعى مع أنّه بديهي و كلّ ما يذكره في هذا المقام للتنبيه فلاوقع للمناقشة عليه. نقول: لاشكّ أن في[1] كلّ خبر و ان لم[2] يكن ذكر هو و نحوه ضرورياً لكن ممّا يصحّ ذكره فيه قطعاً، و بذلك[3] يتمّ الكلام.

[١٥/٣٢] قوله: فكيف يوجب على المعدوم شيء ....

هذا امّا استيناف وجه ـ لأنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه بالايجاب و ما ذكره سابقاً ادّعاء للضرورة فيه ـ أو أنّ هذا دليل أوثقية لما ذكره سابقاً.

و لايخفى أنّه على أيّ وجه كان لامحصّل لهذا الكلام من الشيخ بتقريره[4] و لافائدة فيها، اذ بعض المقدّمات الّتي[5] ذكرها فيها أخفى من المدّعى بكثير، و بعضها ليس بصحيح. و على تقدير صحته يكون أخفى من المدّعى كما سنشير اليه مفصّلاً ان شاء اللّه تعالى، فليت شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات و التكثيرات في الكلام مع أنّ المطلب أوضح بكثير منها[6]؟!

[١٨/٣٢] قوله فنكون كأنّا قلنا انّ هذا الوصف موجود للمعدوم.

فيه أنّ هذا الوجود وجود رابطي و قد أشار الشيخ في بعض المواضع أنّ[7] الوجود مشترك لفظي بين الرابطي و الوجود في [ب ـ ٥٠] نفسه و على هذا فايّ فساد في أن يكون الوصف موجوداً بأحد معنيي الوجود الّذي[8] لايكون موجوداً بالمعنى الآخر؟! و على تقدير عدم الاشتراك اللفظي أيضاً لاشكّ أنّهما نوعان

١. س: في أن
٢. ق: يذكر
٣. ق: بذلك
٤. م، ص، ك: بتقريرية
٥. ق، ك: التي
٦. م: منهما
٧. ق: من
٨. م: للذي

متباثنان، و لانجد حينئذ محذوراً في هذا القول الّذي ذكر أنّ الحكم الايجابي بمنزلته، و لو فرض أنّ العقل يجد فيه محذوراً فلا شك أنّه أخفى كثيراً من أصل الحكم.

و لو قيل: انّ مراده ليس الّا أنّ ثبوت الشيء للشيء[١] يستدعي ثبوت المثبت له ـ و ما ذكره بيان لأنّ الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء حتّى يظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع ـ فنقول[٢] ان هذا بعيد جدّاً، اذ على هذا لاحاجة[٣] الى بيان أنّه لافرق بين الحاصل و الموجود، و أيضاً لايحسن حينئذ الاكتفاء بمجرّد أن يكون كأنّا قلنا انّ هذا الوصف موجود للمعدوم، بل كان ينبغي أن يقال: و ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له، فلاوجه لعدم التعرّض له مع أنّه العمدة في المقام، و الاكتفاء بما سواه[٤]، مع أنّ ملاحظة التقرير الأخير دالّ صريحاً على أنّ المراد ليس هذا، فافهم!

[١/٣٣] قوله : بل نقول انّه لايخلو [أن] ما يوصف به المعدوم .... .

تقرير آخر فيه زيادة بيان و تفضيل و توضيح للتقرير السابق.

[٧/٣٣]قوله : فانّ ما لايكون موجوداً في نفسه .... .

هذا بعينه نفس ما يدل به عليه من قوله : «فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء» الّا أن يقال أنّه تنبيه عليه بعبارة أظهر، لأنّ مالا يكون موجوداً أظهر في المقام من المعدوم.

ثمّ لايخفى أنّ هذه المقدّمة أخفى من أصل المدّعى من أنّ الموضوع لابدّ له من وجود، اذ ظاهر أنّ[٥] لزوم الوجود للموضوع في الحكم الايجابي أظهر كثيراً من لزوم

---

١. ص : ـ للشيء
٢. ق ، م : يقول
٣. م : + له
٤. ق، ك : + هذا
٥. م : ـ ان

المحمول، على أنّ في صحّتها أيضاً نظراً؛ بل الظاهر أنّ المحمول لايلزم أن يكون له وجود، بل يكفي في صحة انتزاعه عن الموضوع بالضرورة أو بالبرهان كيف!؟ و لزوم ثبوت المحمول إمّا أن يكون في ظرف الاتصاف أو في ظرفٍ مّا، سواء كان ظرف الاتصاف، أولا.

أمّا الأوّل: فباطل قطعاً، لأنّ في الاتصافات الخارجية بمثل الاضافات و نحوها لو كان يلزم ثبوت المحمول في الخارج للزم التسلسل، و التمحّلات الّتي يفعلونها في دفعه غير مفيدة على ما يظهر عند الرجوع اليها.

و أمّا الثاني: فكذلك أيضاً، اذ ظاهر أنّ اتصاف زيد بالعمىٰ في الخارج لامدخل فيه لوجود العمىٰ في ذهن عمرو أو في المبادي العالية، اذ لايخلو إمّا أن يقال: انّ زيد اتصف بالعمىٰ الّتي في ذهن عمرو مثلاً، أو أنّه ليس متصفاً به، بل ثبوته في ذهن عمرو شرط للاتصاف، و استحالة الأوّل ضرورية و هو بمنزلة أن يقال: زيد متّصف بالسواد الّذي في عمرو، بل هو أفحش. و أمّا الثاني: فهو و ان لم يكن ضرورياً بمنزلة الأوّل، لكن كأنّه قريب من الضرورة؛ مع أنّ الظاهر أنّ ما يدعونه من أنّ المحمول لابدّ أن يكون [الف - ٥١] ثابتاً لايراد منه أنّه لابدّ أن يكون ثابتاً و ان لم يكن الاتصاف به، بل كان ثبوته شرطاً للاتصاف؛ فتأمّل!

[١٢/٣٣] قوله: و انّما نقول انّ لنا علماً بالمعدوم ....

الظاهر أنّ مراده بالمعدوم هيهنا المعدوم الخارجي، لاالمعدوم المطلق بقرينة قوله: «وقوع نسبة معقولة له[١] الى خارج و في الوقت[٢]، فلانسبة له»؛ اذ هذا لايناسب المعدوم المطلق كما لايخفى.

و غرضه من هذا الكلام بيان كيفية تعلّق العلم بالمعدوم الخارجي و أنّه

---

١. في المصدر: نسبة له معقولة

٢. في المصدر: و اما في هذا الوقت

لايستلزم العلم به شيئية المعلوم[١] في الخارج و ثبوته فيه على ما زعموه، و بيان معنى النسبة الّتي في القضايا الّتي موضوعها معدوم في الخارج و يحكم عليه بالوقوع في المستقبل و نحوه. و بعض هذه الأمور و ان كان ظهر فيما[٢] سبق لكن قد أعاد عليه زيادةً للتوضيح و البيان على ما هو دأبه و ديدنه.

و حاصله على قياس ما سبق أنّ مفهوماً من المفهومات يحصل في نفسنا و يتعلّق علمنا به بالذات، و هذا لايلزم أن يكون مشاراً الى شيء ثابت في الخارج، بل يكون المعلوم نفس ما في النفس فقط و اذا حكمنا عليه بشيء مثل أنّ القيامة تقع، فالمراد منه أنّه يجوز في طبع القيامة أن تقع له نسبة الى الوقوع في الخارج، و هذه النسبة أيضاً معقولة لنا، لكن ليس[٣] هذه النسبة متحقّقة في وقت حكمنا هذا في الخارج. حتّى يلزم أن تكون القيامة أيضاً ثابتة في هذا الوقت في الخارج، بل انّما نتعقّلها و نحكم بجواز وقوعها في المستقبل، و هو لايقتضي الّا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت. فظهر أنّه يجوز وقوعها في المستقبل و هو لايقتضي الّا ثبوت القيامة في المستقبل لا في هذا الوقت. فظهر أنّه يجوز[٤] أن نعلم شيئاً من دون أن تكون له شيئية و ثبوت في الخارج. و يكون المعلوم نفس ما في النفس فقط، و كذا أن يحكم عليه. نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع في الخارج أو نحوه في المستقبل للزم أن يثبت في الخارج في المستقبل[٥] حتّى يصدق الحكم، و الّا فيكون كاذباً.

[١٦/٣٣] قوله: و عند القوم الذين يرون هذا الرأي ....

اشارة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات و تحقّق الشيئية في العدم من أنّ المعدوم المنفي ـ أي الممتنع ـ ليس بثابت، و لاشكّ أنّ الممتنعات أيضاً ممّا يعلم و

---

١. ص: العلوم
٢. ق: ممّا و هكذا بعض النسخ
٣. كذا
٤. ص، م: ـ وقوعها ... يجوز
٥. ك: + لا في هذا الوقت فظهر أنه يجوز أن يعلم شيئاً دون أن تكون له شيئية.

يخبر عنه، فيكون في جملة ما يعلم و يخبر عنه أمور لاشيئية لها في العدم.

و هذا الكلام من الشيخ إمّا بيان للواقع و نقل لمذهبهم، أو أنّه ذكره الزاماً عليهم و تفضيحاً لهم و توضيحاً؛ لأنّ العلم و الاخبار لايستلزم الشيئية على ما ادّعاه.

و حاصله: انّ هؤلاء لمّا قالوا بأنّ الممتنع لاثبوت و لاشيئية له، فقد أقرّوا بأنّ العلم و الاخبار لايستلزم الشيئية، فكيف يتمسّك بهما في اثبات شيئية المعدوم، و هل هو الاّ تناقض صريح؟

[۱۷/۳۳] قوله : فليرجع الى ما هذا دأبه[۱] من الهذيان[۲] و أنتما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم ....

هؤلاء أنكروا الوجود الذهني فوقعوا فيا وقعوا، اذ ظاهر أنّه لابدّ من نحو ثبوت للأشياء المعلومة. و المخبر عنها إمّا بذاتها أو بعنواناتها [ب ـ ۵۱] فاذا لم يكن في الذهن فلاجرم يكون في الخارج، و الحكماء القائلون بالوجود الذهني لفي فسحة[۳] منه.

[۲/۳۴] قوله: و يكون معني الاخبار عنها لها نسبة ما الى الأعيان.

الظاهر: انّ مراده بالأعيان معناه المتعارف، أي الخارج بقرينة المثال الّذي أورده و تخصّص[٤] الكلام بالاخبار الاستقبالية و الماضوية. و لعلّ وجه تخصيصه الكلام بالمعدومات الحالية الّتي يخبر عنها بخبر في الماضي أو المستقبل ظهور الأمر فيها، و التدرّج في اثبات أنّ المعلوم و المخبر عنه لايلزم أن تكون لها شيئية في الخارج، اذ في هذه الصورة الّتي فرضها لاتكون لها الشيئية في الحال، و ان كان[٥] لها شيئية في

---

۱. م : ماهذوا به

۲. في المصدر: فليرجع الى ما هذوا به من أقاويلهم الّتي لاتستحقّ فضل الاشتغال بها...

۳. ق : نفي قبيحة

٤. م : تخصيص

۵. كذا

الجملة. فأوّلاً يبيّن هذا و يحمل النفس على التصديق به حتّى يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية رأساً.

و ما قال بعض سادة المحقّقين[1] ـ: «من أنّ المراد بالأعيان هيهنا نفس النسب العقدية المعقولة المتمثّلة في لحاظ العقل إمّا بحسب ما هی معقولة متمثّلة في لحاظ العقل، بل بحسب ما هي في حدّ أنفسها حقة في نفس الأمر مع عزل النّظر عن خصوص اللحاظ العقلي، سواء كان ذلك بحسب حال الأشياء في الأعيان الخارجة كما الأمر في العقود الخارجية أو في الأذهان ـ كما أمر العقود الذهنية ـ أو في مطلق نفس الأمر كما شأن العقود الحقيقية. و على هذا الاصطلاح أيضاً جرت لفظة الأعيان في فصل أمر العلم من المقالة الثانية على ما ستقف عليه ان شاء اللّه تعالى»،[2] انتهى. ـ و ان كان كلاماً حقّاً و معني الاخبار أنّ لموضوعاتها نسبة ما[3] الى الأعيان بهذا المعني الّذي ذكره و لااختصاص له بالأعيان الخارجية، لكن الظاهر أن ليس مراد الشيخ هذا كما بينا.

[٥/٣٤] قوله: بأنّ هذا المعني.

أي القيامة.

[٥/٣٤] قوله: و هو معقول وقت مستقبل.

و في بعض النسخ «في وقت»، و الصحيح هو الأوّل. و «معقول»[4] فيه إمّا مضاف و هو الأظهر أو منوّن، و الاضافة بتقدير «من» و تحتمل اللامية أيضاً. و على تقدير التنوين «وقت مستقبل» إمّا منصوب بنزع الخافض و هو «من»، أو مرفوع على

---

١. المراد: الامير محمد باقر الداماد المشتهر بميرداماد.

٢. تعليقة السيد الداماد / ٢٠ الف ٣. ص: ـ ما

٤. م: مفعول

البدلية من «معقول».

و أمّا النسخة الّتي فيها «في» فليس لها معني محصّل الاّ أن يتكلّف و يجعل «في»[1] بمعني «من» بناءً على أنّ حروف الصفات يقع بعضها موضع بعض، أو يجعل المعلوم ظرفية مجازية للعلم.

[٦/٣٤] قوله: أن يوصف بمعني ثالث.

هذا فاعل «يصحّ». و حاصل المعني: انّ معني القيامة يكون أنّ القيامة يصحّ أن تتصف بالوجود في الوقت المستقبل، و ليس[2] الآن من القيامة و الوقت و الوجود الاّ المعني المعقول منها. و صحة الحكم و امكانه انّما هو باعتبار هذا المعني المعقول، اذ لو لم يكن ذلك لما أمكن الحكم قطعاً. ثمّ لايخفى أنّ الظاهر بحسب المعني أن يجعل «في معني آخر معقول» متعلقاً[3] بـ «يوصف» لأنّ الاتصاف في الوقت المستقبل لاالصحّة، اذ الصحة في الحال، لكن الظاهر بحسب اللفظ تعلّقه بـ «يصحّ».

[٩/٣٤] قوله: [الف ـ ٥٢] و بالعرض عن الوجود الخارجي[4].

أي فيما يكون موجود[5] خارج و قال السيّد المذكور: «أي الخارج عن خصوص نحواً للحافظ كما قد علّمناك».

[١١/٣٤] قوله: و على أنّه قد بلغني أنّ قوماً ... .

كأنّه متعلّق بقوله: «فهولاء ليسوا من جملة المميّزين». و حاصل المعني: أنّه بناء

---

١. ص : ـ في

٢. ص : يمكن

٣. ص : متعقل

٤. في المصدر : عن الوجود في الخارج / م : الوجود الخارج

٥. ك : موجوداً

على أنّه قد بلغني أنّ قوماً يقولون كذا و كذا فليس هؤلاء القوم من جملة المميّزين. ثمّ الظاهر من سياق الكلام أنّ هذه الأقوال الثلاثة غير القول الّذي حكى سابقاً مع أنّ القول الأوّل منها ليس الّا القول بثبوت المعدومات و هو بعينه القول بأنّ المعدوم شيء الّذي هو القول السابق على ما بيّنا سابقاً. فلعلّ الشيخ نظر الى ظاهر القول، و لمّا كان ظاهر أنّ الحصول ليس هو الوجود، و يمكن أن يكون المعدوم حاصلاً غير أنّ المعدوم شيء و ان كانا متلازمين في الواقع فصل بينهما، و لايبعد أيضاً أن يكونا مذهبين متغايرين لهم بأن يقال: لعلّهم اعتقدوا بأنّ المعدوم شيء و ان لم يقولوا بثبوته، لكنّ المشهور خلافه.

[١٢/٣٤] قوله: و قد تكون صفة الشيء ... .

هذا هو القول بالحال أي الّذي ليس موجوداً و لامعدوماً، و التخصيص بالصفة بناء على أنّ القائلين بالحال يجعلونه صفة على ما عرّفوه به من أنّه صفة لموجود لاموجودة و لامعدومة.

[١٣/٣٤] قوله: و انّ الّذي و ما يدلّ[١] ... .

هذا لم يشتهر بينهم اشتهار الأوّلين قبل هذا الثالث، لا[٢]القول بأنّ المخبر عنه أعمّ من الشيء. و[٣] الظاهر أنّ هذا أمر آخر، اذ كون المخبر[٤] عنه أعمّ من الشيء قد حكى عنهم سابقاً بقوله: «و عند القوم الّذين[٥] يرون هذا الرأي»، الى آخره.

فلعلّ المراد منه ما يفهم[٦] من ظاهره من الفرق بين مفهومى «ما» و «الّذي» و بين

١. في المصدر: يدلان
٢. م: ـ لا
٣. ص: أو
٤. ص: المخبر
٥. ق: الّذي
٦. ص: بينهم

مفهوم الشيء.

[١٤/٣٤] قوله: و اذا أخذوا بالتمييز بين هذه الألفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا.

أي اذا أخذوهم[١] و كلّفوا بأن يميّزوا بين مفهومات هذه الألفاظ انكشفوا، أي افتضحوا اذ[٢] عجزوا، و لم يمكنهم التميّز بينها. قال في *القاموس*: «كشفته الكواشف: فضحته».[٣]

قال غياث الحكماء في حاشية تعليقاته: «قال الشيخ: انكشفوا. أراد به أنّهم ظهروا و خرجوا عن الحيرة و الظلمة الّتي وقعوا فيها، فانّهم فيها كأنّهم مجتمعون مستورون غير معدودين من الناس و لاظاهرين في الأناس[٤]»، انتهى[٥]. و لايخفى ما فيه من البعد، مع أنّه لايلائم قوله: «و اذا اخذوا بالتميز»، كما لايخفى.

قيل في هذا المقام: «و اعلم أنّ من جمله ما يفتضحون به هو أن يقال لهم اذا كان الممكن معدوماً فوجوده هل هو ثابت أو منفي؟ فانّه باعترافهم لايخرج الشيء من النفي و الاثبات. فان قالوا انّ الوجود ثابت له و كلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء، فالمعدوم يصحّ أن يوصف من حاله العدم بالوجود فيكون موجوداً أو[٦] معدوماً، و هو فحينئذ فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له [ب ـ ٥٢] فالماهية المعدومة يجب أن لايصحّ لها أنّها شيء، فانّ الشيئية ثابتة لها.

و قد ألزم[٧] على هذا التقدير بأنّه لايصحّ أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء[٨]. و قد قالوا: انّها شيء و كذا الامكان و نفس الثبات للمعدوم. و ان قالوا: انّه

---

١. ك : اخذوا

٢. ق ، ك : او

٣. القاموس المحيط / ١٠٩٧

٤. ص : . و لا ظاهرين في الاناس

٥. لم نعثر عليه في نسختنا.

٦. ك : و

٧. م : التزم

٨. م : شيء

منفي، و كلّ منفي ممتنع عندهم، فيكون وجود الأمر الممكن ممتنعاً؛ هذا خلف؛ و يتأتى أيضاً أن يقال اجمالاً: المعدوم الممكن هل [هو] موجود أو ليس بموجود، و لاشكّ أنّ أحدهما نفي و الآخر اثبات و لايخرج عنهما[1]؛ فان قال: موجود فقد أحال؛ و ان قال ليس بموجود، فقد نفى، فبعض الممكن صار منفياً، و كان كلّ منفي عنده ممتنعاً، فبعض الممكن ممتنع؛ و استحالته ظاهرة.

ثمّ من العجب أنّ الوجود عندهم ممّا يفيده الفاعل و هو[2] ليس بموجود و لامعدوم، فلايفيد الفاعل وجود الموجود[3] مع أنّه كان يعود الكلام اليه و لايفيد ثبوته، فانّه كان ثابتاً بامكانه في نفسه ـ لأنّ كلّ ممكن ثابت عندهم ـ فما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً، فعطّلوا العالم عن الصانع، و لولا تضييع الوقت لنقلنا[4] بعض هوساتهم و جزافاتهم[5]»،[6] انتهى.

و لايخفى ما فيه، أمّا اولاً: فلأنّ قوله: «فوجوده هل هو ثابت أو منفي» ان أريد أنّه ثابت أو منفي باعتبار في نفسه، فنختار أنّه ثابت، لكن لانسلّم أنّ كلّ صفة ثابتة يجوز أن يتصف الشيء به في عالم الثبوت.

قوله: «فان منعوا اتصاف الشيء» الى آخره، قلنا: هذا اشتباه؛ لأنّ الشيئية ثابتة للماهية المعدومة، و الكلام في الصفة الثابتة في نفسها، أو نختار أنّه منفي.

قوله: «فيكون وجود الأمر الممكن ممتنعاً؛ هذا خلف» فنقول: ان أردتَ أنّه يكون نفس وجود الممكن ممتنعاً فلااستحالة؛ و ان أردت أنّ ثبوته للمكن يكون ممتنعاً فغير لازم ممّا اخترنا؛ و ان أريد أنّه ثابت للمعدوم أو ليس بثابت له فنختار أنّه ليس بثابت له؛ و بذلك لايلزم كون وجود الممكن ممتنعاً، و هو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «و ان قال ليس بموجود، فقد نفى» ظاهر الفساد؛ اذ

---

١. ق ، ك : عنها
٢. ك : فهو
٣. م : الوجود
٤. ص : نقلنا
٥. م : خرافاتهم
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٦

بمجرّد ذلك لايلزم كون الشيء منفياً، و هو اشتباه عجيب.

و أمّا ثالثاً: فلأن قوله: «لما أفاد الفاعل للماهيات شيئاً» ممنوع؛ اذ غاية ما يلزم ممّا ذكره أنّه لايفيد وجود الوجود و لاثبوته، و لايلزم منه أن لايفيد للماهيات شيئاً. اذ يجوز أن يفيد لها أصل الوجود. كيف!؟[1] و عند القائلين بالجعل[2] المركّب من المشائين أيضاً الحال هذه، فانّه لايفيد وجود وجود المعلول و لاثبوته، بل يفيد الوجود للمعلول، و كما يجوز عند القائلين بالجعل البسيط الّذي هذا القائل يعتقده و يقول به أن يكون مفاد الفاعل أصل الماهية، فلم لايجوز أن يكون مفاده أصل الوجود، مع أنّ هذا القائل معتقده أن المفاد الحقيقي اصل الوجود هذا؟

ثمّ لايخفى أنّ هذه الأقاويل الثلاثة الّتي نقلها الشيخ: بطلانها ظاهر.

أمّا الأوّل: فقد عرفت الكلام فيه، لأنّه بعينه القول الأوّل ذكره الشيخ من كون المعدوم شيئاً كما مرّ غير مرّة.[الف ـ ٥٣]

و أمّا الثاني: فلأنّه يحكم العقل بديهة بأنّ الوجود و الثبوت و الحصول و نحوها مترادفة، و كذا العدم و النفي و السلب و نحوها و أنّه لاواسطة بين الثبوت و النفي، فلاواسطة بين الوجود و العدم أيضاً.

و أمّا الثالث: فكذلك أيضاً، اذ العقل لايجد تفرقة بين هذه المفهومات أصلاً، الّا أن يصطلحوا جديداً من عندهم، و حينئذ لامشاحة معهم[3].

[١٥/٣٤] قوله: فنقول الآن أنّه[4] و ان لم يكن ... .

بيان لاشتراك الموجود معنىً[5]، و كون الموجود ليس جنساً. قد علم في الفصل الأوّل من المقالة الثانية في المنطق[6] و قد استدلّ فيه على هذا المطلب بأنّه مشكّك،

---

١. ق، ك: ـ و
٢. ص: بجعل
٣. ص: منهم
٤. ق: قوله
٥. ص: ـ معنى
٦. الشفاء، المقولات / ٢٦ - ٢٧

المشكّك لايجوز أن يكون ذاتياً، و الايراد عليه مشهور من القوم، بل[١] قيل: «و[٢] الحق أن يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنساً بعد ما علمت أنّها ليست ماهية كلّية و الجنس من أقسام المعني[٣] الكلّي أنّ الوجود لو كان جنساً لزم أن يكون الفصل المقسّم للجنس مقوّماً لماهيّته، و ذلك لأنّ حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرير ماهيّته و تقويم معناه، بل في تحصيل وجوده. و ذلك انّما يتصوّر فيما ليس معناه و ماهيّته عين[٤] الوجود. و أمّا الّذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنساً لاحتاج الى فصل مقسّم، و شأن الفصل[٥] المقسّم يحصّل وجود الجنس، و اذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقرّراً لمعناه و مقوّماً لماهيّته، فلزم كون المقسّم مقوّماً، هذا خلف.

و بمثل[٦] هذا[٧] البيان يظهر نفي كون الوجود نوعاً لأفراده، لأنّ حاجة الطبيعة النوعية الى المشخّص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في أنّها ليست الّا في تحصيل الوجود لا في تقرير الماهية، و هذا انّما يتصوّر فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود. فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع، و اذا لم يكن جنساً و لانوعاً فليس بعرض عام و لاخاصّ، اذ كلّ منهما ـ و ان كان عرضاً بالنسبة الى غيره ـ فهو نوع بالقياس الى أفراده الذاتية، فكلّ ما ليس بنوع ليس بعرض.

و أمّا الفصل فان أريد به الفصل الحقيقي و هو مبدأ الفصل المنطقي، فجاز أن تكون الوجودات الخاصّة فصولاً و صوراً لأشياء محصّلة الوجود، و الّا فهو أيضاً ماهية كلّية و الوجود زايد عليه ليس نفسه. فاعلم بهذه الأصول[٨] فانّها أجدي[٩] من تفاريق[١٠] العصي[١١]»، انتهى[١٢].

---

١. م: ـ بل
٢. ق: ـ قيل و
٣. ق، ك: المعتبر
٤. م: ـ عين
٥. ق، ك: فصل
٦. ق: مثل
٧. م: مثل بهذا
٨. ق: الفصوص
٩. م: ـ اجدى
١٠. ق: تعاريف

و فيه نظر؛ لأنّ حاجة الجنس الى الفصل المقسّم أنّما هو للموجودية، فغاية الأمر على تقدير كون الوجود جنساً احتياجه الى الفصل المقسّم للموجودية و لايلزم منه احتياجه اليه في تقويم[13] ماهية الّتي هي الوجود، و هو ظاهر. و أقصى ما يتصوّر أن يلزم كون الوجود موجوداً، و لااستحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه. و لايخفى أنّه لايتفاوت الحال سواء كان الكلام في الوجود أو في الموجود.

[١٦/٣٤] قوله: فانه معني متفق فيه على التقديم و التأخير[14].[ب ـ ٥٣]

أي، يشترك[15] الموجود معني[16] بين الموجودات، لكن يتفاوت صدقه عليها بالتقديم و التأخير، كما قال أنّه أوّلاً يكون للجوهر ثمّ لِما بعده من الأعراض؛ اذ الجوهر لابدّ أن يوجد أوّل حتّى يوجد العرض لتوقّف وجود العرض على وجودهِ و أراد بالأولية: الأوّلية الاضافية، أو يكون كلامه مختصاً بالممكنات، أي أوّل ما يكون في الممكن يكون للجوهر.

و لايخفى أنّ اشتراك الموجود معنيً بين الموجودات و كذا زيادته عليها بديهي، لاحاجة له الى استدلالٍ و الدلائل الّتي ذكرها القوم كأنّها تنبيهات.

قيل: «و العجب أنّ من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لايشعر؛ لأنّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر لم يكن هيهنا شيء واحد يحكم عليه بأنّه غير مشترك فيه، بل يكون هيهنا مفهومات لانهاية لها، و لابدّ من اعتبار واحد واحد هيهنا ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا؟ فلمّا لم يحتج الى ذلك علم أنّ الموجود مشترك فيه. و أيضاً الرابطة في القضايا و الأحكام حزب من الوجود، و هي في جميع الأحكام مع اختلافها في

---

١١. يمكن أن يقرأ ما في ق: القضايا
١٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٦.
١٣. م: تقوم / ق: تقديم
١٤. ك: التقدّم و التأخر
١٥. ق: فيشترك
١٦. ق: يعني

الموضوعات و المحمولات واحدة[1]»،[2] انتهى.

و يمكن أن يناقش فيما ذكره أوّلاً: أنّه لاحاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف أنّه هل هو مشترك فيه أم لا[3]؟ اذ يجوز أن يجد العقل أنّ الأشياء ليس[4] مشتركة الّا في الأمور الّتي لانزاع في أنّها غير الوجود من الوحدة و المفهومية و المعلومية و نحوها، و الحقّ أنّ أصل المطلب أجلى من هذه المقدّمات.

و يرد على ما ذكره أخيراً أنّ الرابطة وجود بالاشتراك اللفظي، و أيضاً للقائل بالاشتراك اللفظي أن يقول أن الرابطة أحد معاني الوجود، فاتّحاده في أفراده لايدلّ على أنّ جميع الموجودات معنى واحد».

ثمّ قيل: «أنحاء التشكيك ثلاثة: الأوّلوية و الأقدمية و الأشدية و مقابلاتها؛ و الوجود جامع لوقوع هذه الثلاثة فيه، فانّه في بعض الموجودات مقتضي ذاته دون بعض ـ كالواجب تعالى و الممكن ـ و في بعضها أقدم بحسب الذات من بعض ـ كالعلل و معلولاتها ـ و في بعضها أتمّ و أقوى من بعض كالجوهر و العرض و المفارق و المادّي من الجوهر، و القارّ و غير القار من العرض.

و اعلم أنّ المشائين اذا قالوا أنّ العقل مثلاً مقدّم على الهيولى بالطبع أو كلّ واحدة[5] من الهيولى و الصورة متقدّمة[6] بالطبع أو بالعلّية على الجسم، فليس مرادهم من هذا أنّ ماهية شيء من هذه الأمور متقدّمة على ماهية الآخر أو حمل الذاتي ـ كالجوهر على العقل و الهيولى و على الجسم و جزئيه ـ بتقدّم[7] و تأخّر، بل المراد أنّ وجود ذلك مقدّم على وجود هذه و وجود الجسم مؤخّر عن وجود جزئيه. و تحقيق ذلك أنّ التقدّم و التأخّر في معنى ما يتصوّر على وجهين:

---

۱. م : واحد
۲. تعليقه الهيات الشفاء / ۲۷
۳. ص : ـ فلما لم يحتج ... لا
٤. كذا
٥. م : واحد
٦. ص : مقدّم
۷. ق : تقدم

أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعني، حتّى[1] يكون ما به التقدّم هو بعينه المعني الّذي فيه [الف ـ ٥٤] يقع التقدّم و كذا التأخّر بنفس ذلك المعني الّذي فيه التأخّر كالتقدّم و التأخّر الواقعين بين أجزاء الزمان، فانّهما بنفس الزمان و فيه.

و ثانيهما: أن لايكون كذلك، بل يفرق[2] المعنى[3] الّذي به التقدّم عن المعني الّذي فيه التقدّم، و كذا في التأخّر، كتقدّم الانسان الّذي[4] هو الأب على الانسان الّذي هو الابن، و كتقدّم الجوهر العقلي على الجوهر العيني، فانّ ما به التقدّم و التأخّر في الأوّل ليس معني الانسانية المقول[5] عليهمابالتساوي، بل معني آخر هو الزمان. و في الثاني ليس معني الجوهرية المقول عليهما[6] بالتساوي بل الوجود. فالحقّ أنّ ما فيه التقدّم كما به التقدّم في غير الوجود انّما يكون بواسطة الوجود، و أمّا في الوجود فهو من جهة نفسه لابسبب شيء آخر غيره، و كما أنّ بعض الأجسام متقدّم على بعض لافي الجسمية، كما يبرهن[7] عليه، بل في الوجود؛ فكذلك اذا قيل: انّ العلّة متقدّمة على المعلول، فمعناه: انّ وجودها متقدّم على وجوده في الوجود و به، و كذا تقدّم الاثنين على الثلاثة، فان لم يعتبر الوجود فلاتقدّم[8] و لاتأخّر، فالتقدّم و التأخّر و الكمال و النقص و الشدّة و الضعف في الوجودات بنفس هويّاتها لا بأمر آخر، و في الأشياء و الماهيات بواسطة وجوداتها لابأنفسها. و من هيهنا تبيّن البرهان على أنّ للوجود أفراداً[9] حقيقية عينية، و ليس بمجرّد هذا المفهوم العامّ النسبي، بل له أفراد[10] هي أصول الحقائق مع اشتراكها في معني واحد

---

۱. ص : يعني
۲. ق : يفرق
۳. ص : – المعنى
٤. ص : ـ به التقدم ... الّذي
٥. ص : المعقول
٦. ص : عليها
۷. م : برهن
۸. ص : يقدم
۹. ق ، ص : افراد
۱۰. ق ، ص : ـ افراد

و العجب من[١] بعض أجلّة المتأخّرين أنّ الوجود عنده أمر انتزاعي، تمدّده بنفس ما أضيف اليه من الأمور كسائر الاضافيات، و أنّ المجعول عنده و كذا الجاعل هو الماهية دون الوجود، على أنه نفى التشكيك بالأقدمية عن الماهيات، و ذهل عن أنّه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سبباً لجوهر آخر[٢] كالعقل للصورة و الصورة للمادة.

و أمّا أتباع الاشراقيين ممّن قالوا باعتبارية الوجود، فعندهم أنّ الجاعلية و المجعولية بين الماهيات، و جوّزوا التشكيك بالأقدمية و غيرها في المعاني الذاتية ـ كالجوهرية بين الجواهر ـ فجواهر العالم الأدنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الأعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود، لأنّه اعتباري؛ و كذا ذهبوا الى أنّ بعض الحيوانات أقوى في باب الحيوانية من بعض آخر، فانّ فصل الحيوان المقوّم لماهية هو الحسّاس المتحرّك، فالّذي حواسه أكثر و حركته أقوى ـ كالفرس مثلاً ـ فهو أشد حيوانيةً من الّذي هو[٣] حواسّه أقلّ و حركته أضعف ـ كالبعوضة ـ و كذا الحرارات و السوادات متفاوتة بالأشدّ و الأضعف في نفس المعنى[٤] المشترك فيه و به، و كلّ ذلك عندنا راجع الى الوجود كما أشرنا اليه».[٥] انتهى.

و فيه أنّ كون التقدّم و التأخّر بين أجزاء الزمان بنفس الزمان[٦]، و فيه لامعنى له؛ بل التقدّم و التأخّر فيها في الوجود لكن على نحو آخر غير نحو التقدّم و التأخر في الوجود [ب ـ ٥٤] الّذي يكون في التقدّم بالعلّية. و بالطبع غاية الأمر أنّ هذا التقدّم و التأخّر يعرض أجزاء الزمان بذاتها لابواسطة[٧] أمر آخر، و يعرض غيرها بسبب الزمان، و[٨] لذلك ليس تقدّم الأب على الابن في الزمان بل في الوجود أيضاً، لكن على

---

١. ص : عن
٢. ص : ـ آخر
٣. م : ـ هو
٤. ص : معنى
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٧ ـ ٢٨
٦. ق : ـ بنفس الزمان
٧. ص : واسطه
٨. ق : + و أيضاً لايلزم

النحو الّذي ذكرنا في أجزاء الزمان، و الفرق بين تقدّمه بهذا الاعتبار و تقدّم أجزاء الزمان بما ذكرنا من أنّ أجزاء الزمان يعرضها التقدّم بسبب ذاتها و غيرها يعرضه بسبب الزمان. و أيضاً لايلزم من كون تقدّم العلّة على المعلول و تأخّره عنها بحسب الوجود أن تكون للوجودات هويات و أفراد حقيقية عينية، لم لايجوز أن يكون الوجود أمراً اعتبارياً، و كان التقدّم و التأخّر الّذي يجده العقل بين العلّة و المعلول مثلاً باعتبار هذا المعنى. أي يجد العقل أنّ العلّة توجد أوّلاً ثمّ يوجد المعلول. و لا أظنّك في مرية من هذا. و الحاصل أنّ هذا الادّعاء ليس بيّناً و لامبيّناً و على المدّعي، اذ بمجرّد ما ذكره لم يتبيّن البرهان على ما زعمه.

ثمّ التعجّب الّذي نقله من بعض أجلة المتأخّرين كأنّه ليس في موقعه، اذ انتفاء التشكيك بالأقدمية في الماهيات، معناه: أنّ صدق بعض الماهيات على أفرادها ليس بعلّة لصدقه على البعض الآخر، و ذلك لاينافي كون جوهر مثلاً سبباً لجوهر آخر، اذ غاية ما يلزم منه أن تكون موجوديته متقدّمة[1] على موجوديته، و ظاهر أنّه ليس بمنافٍ لما ذكرنا، و كذا لاينافي ذلك كون المجعول[2] نفس الماهية، اذ ذلك البعض مع قوله بأنّ المجعول هو نفس الماهية يقول أنّ الموجودية تابعة لجعل الماهية، فلم لايجوز حينئذ[3] أن تكون موجودية العلّة متقدّمة على موجودية المعلول مع كون الجعل متعلّقاً أولاً و بالذات بنفس الماهية؟ على أنّ لنا أن نقول: انّ التقدّم و التأخّر باعتبار المجعولية ـ أي بمجعولية العلّة ـ أو موجوديته متقدّمة على مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود.

---

۱. م: مقدمة ۲. ق: المجمولية

۳. ص: ـ حينئذ

[١/٣٥] قوله: و لذلك[١] يكون له علم واحد يتكفّل به.

قيل: «هذا هو الّذي أشار اليه في عنوان الفصل».[٢]

[٢/٣٥] قوله: كما أنّ لجميع ما هو صحّي[٣] علماً واحداً.

أي لجميع ما هو منسوب الى الصّحة، أي ما يتعلّق بأمر الصحّة، و ذلك العلم الواحد هو علم الطبّ.

[٧/٣٥] قوله: أخذوا في حدّه إمّا الممكن و إمّا المحال.

يرد عليه أنّ الممكن المعرّف أوّلاً هو الممكن الخاصّ، و الممكن الّذي يذكر في حدّ الضروري أو حدّ المحال هو الممكن العامّ.

و الجواب: انّ الممكن الخاصّ عبارة عن امكانين عامّين، و ظاهر أنّ الامكان العامّ اذا كان معلوماً لم يحتج الامكان الخاصّ الى تعريف على‌حدة، بل يكفي فيه أن يقال: انّه امكانان عامّان، فاحتياجه الى التعريف لأجل عدم معلومية الامكان العامّ، ففي الحقيقة تعريفه لغير الضروري تعريف للامكان العامّ، فاذا فرض تعريف الضروري بالامكان العامّ، كان دوراً لامحالة؛ فتدبّر!

[٢/٣٦] قوله: و هذا كلّه كما تراه دور ظاهر.

قيل: «و اعلم أنّ في بعض التعريفات المذكورة تلزم الخطاء من وجوه أخرى غير الدور، من جملتها أنّه ذكر أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال، و الواجب [الف ـ ٥٥] نفس عدمه محال، و ليس لأجل محال آخر يلزم، بل قد لايلزم محال

---

١. في المصدر: فلذلك

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٨

٣. ق: صحيحي

آخر؛ اذ[1] لايكون ما يلزمه أظهر و لاأبين من نفس عدمه، أو نفس فرض عدمه. و كذا ما يقال الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال. فالمحال نفس الممتنع و هو تعريف الشيء بنفسه. و ليس امتناعه لما يلزمه؛ ثمّ كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها أو عدمها محال لأمور أخرى»،[2] انتهى[3].

و لايخفى أنّ ماذكره ليس من التعريفات المذكوره في الكتاب. فكأنّه أراد[4] التعريفات المذكورة بين القوم. ثمّ فيما ذكره من أنّ الواجب نفس عدمه[5] محال لذاته، لالأجل أنّه يلزمه محال، بل قد لايلزم من عدمه محال آخر نظر، اذ كون نفس عدم الواجب محالاً لالأجل لزوم محال آخر منه غير قادح في التعريف، و هو ظاهر. و أمّا أنّه قد يلزم[6] من عدمه محال آخر فغير مسلّم، حتّى أنّ عدم اجتماع النقيضين اذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز أن يقال انّ عدمه و هو اجتماع النقيضين الّذي هو أول المحالات الذاتية مستلزم لمحال آخر و هو ارتفاع النقيضين. فكيف ظنّك بما سواه؟

و لو سلّم فنقول: يمكن أن يقال يصدق حينئذ أيضاً أنّه يلزمه من عدمه[7] محال، اذ العدم غير مفهوم المحال، و مفهوم المحال له نحو اتحاد معه، و من جملة عرضياته، و لامحذور في أن يقال لشيء أنّه مستلزم بعرضيته. لكن الانصاف أنّ المتبادر من هذه العبارة استلزامه لمحال آخر، و بما ذكرنا ظهر ما في قوله: «اذ[8] لايكون ما يلزمه أظهر»، الى آخره، و كذا ما في قوله: «و ليس امتناعه لما يلزمه». فافهم!

---

١. ص، م: أو / و هكذا في المصدر.
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٨
٣. * و اعلم أنّ هذا الكلام من صاحب المطارحات و هو ذكر في كتابه هذه التعريفات، ثمّ قال: «انّ فيها الخطاء من هذه الجهة». و القائل أخذه منه و لم يلاحظ أنّ التعريفات المذكورة في الشفاء و غيرها. (منه)
٤. ص: ايراد
٥. ص: + ثمّ
٦. ص: لايلزم
٧. ص: عدم
٨. ص: أو

[٣/٣٦] قوله: فقد مرّ لك في انولوطيقا

قيل: هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين[١] لأحد أقسام الحكمة الميزانية، فانّ أقسامه[٢] تسعة فنون، في كلّ منها كتاب صنّفه بعض الحكماء، و لكلّ منها اسم يوناني[٣].

الأوّل: كتاب ايساغوجي، صنّفه فرفوريوس، تبيّن فيه معاني الألفاظ الخمسة للكلّيات.

الثاني: قاطيغورياس، صنّفه أرسطاطاليس، و كذلك الكتب السبعة الباقية، يبيّن فيه[٤] المعاني المفرده الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من جهة وجودها و عدمها، بل من جهة نفس معناها.

الثالث: باريرميناس، تبيّن فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب و السلب لتصير قضايا.

و الرابع: أنولوطيقا، تبيّن فيه كيفية تركيب[٥] القضايا حتّى يصير قياساً منتجاً مفيداً لعلم آخر.

الخامس: أوفوذوطيقي، و يقال له: انولوطيقا الثاني أيضاً، تعرف فيه شرائط القياس و مقدّماته[٦] الّتي بها[٧] يصير برهاناً منتجاً لليقين.

السادس: طونيقا[٨]، تبيّن فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور و من يقصر فهمه عن تبيين[٩] البرهان في كلّ شيء.

السابع: سوفسطيقي، و هو تعريف المغالطات الواقعة في الحجج و القياسات.

---

١. ص : يونانية
٢. ص : اقسامها
٣. ص : + و
٤. ك : فيهما
٥. م : تركب
٦. ص : مقوماته
٧. ص : ما
٨. كذا، الصحيح: طوبيقا
٩. في النسخ: تبيين

الثامن: ريطوريقي تبيّن فيه أحوال الأقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسية[1].

التاسع: أنولوطيقي تعرف فيه أحوال الأقيسة الشعرية المفيدة للتخيّل»،[2] انتهى.

و ما مرّ في أنولوطيقا هو حال الجهات، أعني الضرورة و الامكان و الامتناع، و انقسام [ب ـ ٥٥] كلّ منها، و ليس فيه حديث البداهة[3] و النظرية.

[٤/٣٦] قوله: على أن أولى من هذه الثلاثة في أن يتصوّر أوّلاً ....

كان مراده أنّ هذه التعريفات على النحو الّذي بلغنا عن الأوّلين مشتملة على الدور، و هذه الأشياء ضرورية لاحاجة لها الى التعريف، على أنّه لو فرض احتياجها الى التعريف أو فرض تكلّف تعريف لها و ان لم يحتج اليها لكان الأولى أن يجعل الضرورة مبدءاً، اذ يعرف[4] الآخران بها، و أمّا الضرورة نفسها فإما أن تؤخذ بعنوان البداهة أو يعرف بأمر آخر مثل تأكّد الوجود و نحوه[5]، لاعلى ما فعله القوم أو يكون مراده أنّه و ان ذكرنا أنّ هذه الثلاثة بديهية لكنّ الظاهر أن الضروري منها هو الضرورة و الباقيان يعرفان بها، أو أراد أنّ هذه الثلاثة[6] و أن كانت بديهية لكن أعرفها و أظهرها هو الضرورة.

[٦/٣٦] قوله: و من تفهّمنا هذه الأشياء.

الّتي من جملتها أنّ المعدوم لاشيئية له و لاثبوت [له]، و أنّه لافرق بين الموجود و الثّابت.

---

١. م : الحسنة
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٨
٣. ق : + و الظهور
٤. ص : و
٥. ق : نحن
٦. ق ، ص : ـ بديهية .... الثلاثة

[٧/٣٦] قوله: لأنّه اول شيء يخبر[١] عنه بالوجود و ذلك أنّ المعدوم ... .

حاصله: انّ المعدوم لايعاد، لأنّه أوّلاً يلزم منه أن يخبر عن المعدوم بالوجود و يحكم عليه به، أي يلزم من القول باعادة المعدوم أن يقال: «المعدوم موجود».

و الحاصل: أنّه يلزم كون المعدوم موجوداً و هو محال بديهة، و ذلك لأنّ المعدوم اذا أعيد فالحكم عليه بأنّه هو المعاد، و الحكم على الشيء الّذي فرض أنّه يكون مثله، و يوجد ابتداء بأنّه ليس هو المعاد، بل موجود مستأنف لايكون بديهيّة[٢] الّا من جهة أن يقال: انّ المعاد هو الّذي كان عدم و استمرّ بثبوته في حال العدم الى هذا الزمان ثمّ وجد، و ليس المستأنف كذلك، بل هو وجد ابتداءً، و هذا مستلزم لوجود المعدوم، لأنّ استمرار ثبوته في حال العدم هو استمرار الوجود لما بيّنا أنّه لافرق بين الثبوت و الوجود. و بالجملة الحكم بأنّ موجوداً هو الّذي كان موجوداً وقتاً مّا و عدم لايصحّ الّا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني حتّى يصحّ ذلك الحكم، و الّا فالبديهة حاكمة بأنّه بعد بطلان الذات و ارتفاع الثبوت بالكلية لايمكن نسبة الثاني الى الأوّل بالعينية، و ليس الّا موجوداً مستأنفاً يكون حكمه حكم سائر الموجودات المستأنفة؛ غاية الأمر أن يكون مثلاً له بل شبيهاً و مثالاً و نحو ذلك، و أمّا كونه هو بعينه فلامعني له. نعم لوجاز بقاء ثبوت في الجملة و ان ارتفع الوجود لكان أمكن هذا الحكم و ليس فليس.[٣] و لايخفى أن الثبوت الذهني ليس بكافٍ في المرام، بل لابدّ من استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان.

هذا هو التوجيه الظاهر المنطبق على كلام الشيخ من دون تكلّف و ورود ايراد و على هذا يكون هذا الكلام الى قوله: «و على أنّ المعدوم» دليلاً واحداً، كما هو الظاهر، بل الصريح؛ لأنّ قوله: «و ذلك» صريح في أنّه بيان لقوله: «لأنّه أوّل شيء يخبر عنه

---

١. في المصدر: مخبر
٢. ق، ك : بديهة
٣. كذا في النسخ

بالوجود» لا أنّه دليل آخر. ثمّ أنّه لو فرض بوجه منع [الف ـ ٥٦] على ما ذكرنا من أنّ الحكم المذكور لايصحّ بدون استمرار الثبوت في الخارج فمع أنّه يمكن أن يقال: انّه مكابرة اذ الضرورة حاكمة بخلافه، فنقول[1]: انّ أصل المطلب لمّا كان ضرورياً على ما سيقول الشيخ فلا مبالاة[2] بورود مثل هذا المنع هذا.

ثمّ قد قيل في شرح هذا المقام: «أي من تعريفنا هذه الأشياء المذكورة في هذا الفصل الّتي[3] من جملتها بيان المساواة بين الشيئية و الوجود، و أنّ المعدوم ليس شيء و لايوصف بشيء و لايخبر عنه بشيء، و أنّ هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا: «العنقاء معدوم أو شريك الباري ممتنع يرجع الى مفهومات عيّنها العقل، فيصفها بأمور عقلية، و الاّ فعروض العدم للشيء ليس الاّ بطلانه رأساً. يتضّح[4] بطلان القول باعادة المعدوم؛ لأنّ أوّل شيء محال يلزم فيه[5] مع قطع النظر عن الحجج الدالّة على استحالتها أنّه يخبر عنه بالصفة الوجودية، بل بالوجود؛ لأنّ المعاد ضرب من الوجود كالمستأنف، و قد فهمت أنّ المعدوم لايوصف بصفة على الاطلاق، سواء كانت سلبية أو ايجابية، فضلاً أن يوصف بصفة وجودية، فكيف بنفس الوجود»،[6] انتهى.

و فيه نظر ظاهر؛ لأنّ القول باعادة المعدوم لايستلزم القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية، بل الوجود؛ لأنّ الاعادة الّتي هى ضرب من الوجود ـ أي الوجود المعادي ـ انّما يوصف به الموجود المعاد لاالمعدوم. نعم يحكم على المعدوم حال العدم أنّه يجوز أن يوجد أو يوجد في ثاني الحال، و هو كمايحكم بأنّ القيامة تكون، و قد صرّح الشيخ بجوازه و بيّن وجه صحّته. فلاوجه لذلك التوجيه أصلاً.

ثمّ قال بعد ما نقلنا: «و اعلم أنّ هذه المسألة ـ أي قولنا المعدوم لايعاد ـ بديهية

---

١. م : نقول
٢. ق : منافاة
٣. ق ، ك : الشيء
٤. ق : ليصح
٥. ص ، ك : منه / ق : + ان
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٨-٢٩

أولية بعد تذكّر معني الوجود و العدم و الاعادة، و ذلك لأنّ الوجود كما عرفتَ ليس الاّ نفس هوية الشيء الوجودي، و كذا العدم ليس الاّ بطلان الشيء المسمّى[١] بالمعدوم، و كما[٢] لايكون لشيء واحد الاّ هوية واحدة، فكذا لايكون له الاّ وجود واحد و عدم واحد، فلايتصوّر وجودان لذات واحدة بعينها، و لافقدان لشخص[٣] واحد بعينه، فاذاً المعدوم لايعاد.

كيف؟ و اذا كانت[٤] الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتداة[٥] على ما هو المفروض فكان[٦] الوجود أيضاً واحداً، فانّ وحدة الهوية عين[٧] وحدة الموجود، و قد فرض متعدّداً، هذا خلف. و يلزم أيضاً أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان، هذا محال. و قس عليه تكرّر عدم شيء واحد بعينه! فهذا القدر كافٍ للمستبصر و لاحاجة[٨] الى ما شحنوا[٩] به الكتب من الأدلة الّتي ليس ايضاحاً أزيد ممّا ذكرناه. و لهذا[١٠] حكم الشيخ بالبداهة على قولنا: المعدوم لايعاد كما سيصرّح به و استحسنه الخطيب الرازي حيث قال: كلّ من رجع الى فطرته السليمة و رفض عن نفسه الميل و العصبية شهد عقله الصريح [ب ـ ٥٦] بأنّ اعادة المعدوم ممتنعة. لكن ذكر الوجه الأوّل للتنبيه على أوّل ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالموجود، و ذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال آخر»،[١١] انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ كون الوجود هو نفس هوية الشيء الوجودي الّذي[١٢] من أصوله و قواعده مع أنّه ليس بيّناً و لامبيّناً، بل الظاهر خلافه ـ و أنّ الأمر المتأصّل هو

---

١. م : المعنى
٢. م : فكما
٣. ق : لما بعد أن نشخص / م : نشخص
٤. ص : كان
٥. ص : المقدّمة . ك : النقدمة
٦. ص ، ك : لكان
٧. ق : عن
٨. ص : فلاحاجة
٩. شحنوا : ملئوا
١٠. ص : لذا
١١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٩
١٢. ص ، م : + هو

الماهية، و الوجود أمر اعتباري ـ نقطع النظر عن صحّته و فساده و نأخذه[1] مسلّماً و نقول: لم لايجوز أنّ الوجود الّذي هو للهوية الوجودية بعد بطلانه أعاد ثانياً. قوله: «فكان الوجود [أيضاً] واحداً» و قد فرض متعدّداً؛ نقول: القول بالتعدّد على ما هو المشهور من أنّ الوجود اعتباري و الماهية أصلية؛ و أمّا على هذا القول فلانقول بالتعدّد، بل نقول: انّ الوجود الأوّل هو بعينه يعيد ثانياً، كما يقال في المشهور أنّ الشخص الأوّل يعيد ثانياً.

فان قلت: الاعادة هو الوجود ثانياً، فكأنّكم قلتم انّ الوجود يوجد ثانياً و هو محال، لأنّ الوجود ليس له وجود آخر.

قلت: ما يقول هذا القائل في حدوث الأشياء بأنّ[2] الهوية الوجودية لم تكن قبل الحدوث فكانت[3] فكيف يوجّه كينونيتها[4]؟ فان كان وجّهها[5] بأنّها[6] صارت مجعولة فنحن أيضاً نقول انّها صارت مجعولة ثانياً، و ان كان وجّهها بغيره[7] فنوجّهه[8] الاعادة أيضاً به، فعليه أن يوجّه بوجه[9] و يبيّن أنّه ليس يجري في الاعادة حتّى يتم كلامه، و انّى[10] له بذلك؟

و ما ذكره من أنّه لايكون لشخص واحد عدمان، ينتقض بما اذا عدم الشخص الحادث، اذ حينئذ يكون[11] له عدمان سابق و لاحق.

ثمّ جعلُه الكلام وجهين، قد عرفت أنّه لاوجه له، و أنّ الظاهر بل الصريح من كلام الشيخ أنّه وجه واحد.

---

١. ق : واحدة / ص ، ك : اخذه
٢. ص ، م : فان
٣. ق : لكانت
٤. ق : كثيرنها
٥. ق ، ك : وجها
٦. س : بان
٧. ق : تغيره
٨. ص : فيتوجه
٩. ص : فيتوجه
١٠. س : الّتي
١١. م : ـ يكون

ثمّ قال في توجيه الوجه الثاني أي قول الشيخ «و ذلك» الى قوله «و على أن» الى آخره، «تقريره: انته[1] لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية و جميع العوارض الشخصية، لأنّ حكم الأمثال واحد، و لأنّ وجود فرد لكلّ من هذه الصفات من الممكنات، و اللازم باطل، لعدم التميّز بينه و بين المعاد؛ لأنّ التقدير اشتراكهما في الماهية و جميع العوارض، فلو كان الفرق بأنّ أحد المثلين هو الّذي كان معدوماً[2] و المثل الآخر ليس الّذي كان معدوماً[3] رجع الى أنّ هذا في حال العدم كان غير ذاك[4]، فقد صار المعدوم موجوداً، اذ[5] صار مخبراً عنه كما سبق. و اعترض عليه بوجهين:

أحدهما: انّ عدم التميّز في نفس الأمر غير لازم، كيف و لو لم يتميّزا لم يكونا شيئين؟ و عند العقل غير مسلّم الاستحالة، اذ ربّما يلتبس على العقل ما هو متميّز في الواقع.

و ثانيهما: أنّه لوتمّ هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداءً بعين ما ذكرتم، و يلزم عدم التميز.

و حاصله: أنّه لاتعلّق لهذا البحث باعادة المعدوم.

أقول: الجواب أمّا عن الأوّل: فبأن التميّز بين شيئين بحسب نفس الأمر لاينفكّ عن التخالف إمّا في الماهية و إمّا في [الف ـ ٥٧] العوارض الشخصية، فاذا لم يكن. و قوله: لو لم يتميزا لم يكونا شيئين، من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه، لأنّ الكلام في أنّه مع تجويز الاعادة لشيء و فرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما، مع أنّ أحدهما معاد و الآخر مستأنف.

و أمّا عن الثاني: فبأن فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان و ان كان رفعاً

---

١. ق: ـ لأنّه
٢. ص: مبتدا
٣. ص: مبتدا
٤. ص: ذلک
٥. ق: او

للامتياز الواقعي، لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقّق الامتياز الواقعي بمجرّد وضع الاعادة»،[1] انتهى.

و أنت خبير بأنّ ظاهر سياق كلامه أنّ وجه صيرورة المعدوم موجوداً[2] أنّه مخبر عنه بالمغائرة ـ و قد سبق أنّ المعدوم لايخبر عنه و[3] ـ فساده ظاهر؛ اذ قد عرفت أنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه لاالمعدوم الخارجي فقط، و الّذي كلامنا فيه هو الأخير و أيضاً على هذا أيّ[4] حاجةٍ الى فرض وجود المثل و التفحّص عن أنّ مغائرتها بماذا، لظهور أخبار كثيرة يمكن أن يخبر عن المعدوم المفروض بها.

و لك أن تقول: انّ مراده من صيرورته مخبراً عنه أنّه يخبر عنه بصفة ثابتة له في حال العدم باعتبار عدمه لاباعتبار وجوده، اذ هذه المغائرة الّتي ذكرها ما يثبت له في الخارج حال العدم لايصحّ أن يفرق العقل بينه و بين مثله في نسبتها الى الموجود الأوّل بأنّ الأوّل هو عينه[5] دون الثاني فانّه مثله، و حينئذ يرجع الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشّيخ، لكن جوابه عن الايرادين يشعر بأنّ مراده ليس هذا، كما سنبيّنه عليه.

ثمّ لايخفى أنّه[6] يرد على جوابه الأوّل أنّ مراده بالعوارض الشخصية ان كان ما يشمل التشخص[7] فسلّم أنّ التميز بين شيئين في نفس الأمر لاينفكّ عن التخالف إمّا في الماهية و إمّا في العوارض الشخصية، لكن نقول حينئذ كيف يمكن أن يفرض مع المعاد ما يماثله في الماهية و جميع العوارض الشخصية؟ اذ هو فرض أمر محال، و هو بعينه مثل أن يفرض مع زيد ما لايكون بينه و بينه امتياز في التشخّص[8] أيضاً. كما أورد في الاعتراض الثاني. فالمحال اللازم على هذا العلّة من فرض هذا المحال لا من

---

۱. تعليقة الهيات الشفاء / ۲۹
۲. م: + مجرد
۳. كذا
٤. ق: ان
٥. ق: عنه
٦. ق: بانه
٧. ص: التشخيص
٨. ص: التشخيص

فرض[١] الاعادة، و هو ظاهر؛ و ان كان ما سواه فلايلزم ارتفاع الامتياز في الواقع.

و يمكن الجواب باختيار الشق الأوّل، و القول بأنّه لايفرض ابتداءً وجود ما يماثل المعاد في الماهية و التشخّص[٢] حتّى يقال أنّه محال، بل يفرض ما يماثله بالمعنى المتعارف ـ أي ما يشاركه في الماهية ـ و يجري الكلام بأنّ هذا المثل المفروض يلزم أن لايكون فرق بينه و بين المعاد، و اذ الفرق مع الاشتراك في الماهية لما يتصوّر بدون الاختلاف في التشخّص[٣] و المعاد لايجوز أن يكون له تشخّص[٤] سوى تشخّص الشخص الأوّل الّذي هو معاده و الّا لم يكن معاداً له، و[٥] كون[٦] هذا التشخّص[٧] الشخص المفروض دون تشخّص المثل المفروض لايتصوّر الّا بثبوت المغائرة في حال العدم في الخارج و [ب ـ ٥٧] استمرار الثبوت فيه، و هو مستلزم للوجود. فيثبت أنّه لاتجوز المغائرة باعتبار التشخص أيضاً، فارتفع الامتياز بينهما رأساً.

و بهذا التوجيه و ان صحّ الكلام و خلص عن الفساد الظاهر لكنّه بعيد جداً، و مع ذلك يكون حديث فرض المثل و لزوم عدم الامتياز بينهما مستدركاً اذ يكفي أن لو أعاد المعدوم لوجب أن يكون شخص[٨] المعاد هو الشخص[٩] السابق، لكنّه غير ممكن للزوم المحذور المذكور.

و يرد على جوابه الثاني ـ و هو على ما فهمناه من ظاهر اللفظ ـ أنّ فرض المثلين من جميع الوجوه و ان كان مستلزماً لرفع الامتياز الواقعي، لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم الامتياز مع تحقّق الامتياز في الواقع.

أمّا أوّلاً: فلأنّا لانسلّم أنّ عند وضع الاعادة يلزم أن يكون بين المثلين

---

١. كذا و في العبارة وجه اضطراب.
٢. ص : التشخيص
٣. ص : التشخيص
٤. ص : التشخيص
٥. ق : معاداً اذ
٦. ص : يكون
٧. ص : التشخيص
٨. ص ، : تشخص
٩. م : الشخص

المفروضين أي[1] المثلين من جميع الوجوه يلزم تحقّق الامـتياز الواقـعي، اذ يجـوز أن يكون على تقدير فرض مثلين كذلك لايكون بينهما فرق، و ان فرض أحدهما معاداً و الآخر مستأنفاً، و عدم الفرق بين المعاد و المستأنف ـ و ان كان محالاً ـ لكن جاز أن يكون لازماً من المحال الّذي هو فرض مثلين كذلك، اذ فرض كون أحدهما معاداً و الآخر مستانفاً مع فرضهما على النحو المذكور، اذ ظاهر أنّ فرض معادية أحدهما و مستأنفية الآخر لايمكن أن يجامع فرضهما مثلين كذلك.

و أمّا ثانياً: فقد سلّمنا أنّ عند وضع الاعادة يلزم تحقّق الامتياز الواقعي، لكن نقول: لعلّ هذا المحال ـ أي تحقّق الامتياز و عدم الامتياز بينهما ـ لعلّه كان لازماً من فرض المثلية[2] على النحو المذكور؛ لأنّها محال قطعاً، أو من فـرض الاعـادة مـعه؛ لأنّهما ممتنعا[3] الاجتماع[4].

و من هذا الجواب يظهر[5] أنّ منظوره في الجواب الأوّل ليس ما ذكرنا، اذ يظهر منه أنّ بناء الكلام على فرض المماثلة من جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامـتياز في الواقع، و ما ذكرنا مبني على فرض المماثلة فيما سوى التشخّص هذا.

فان قلت: كيف ينطبق كلام الشيخ على التوجيه الأوّل الّذي ذكرته، و بماذا يدفع الاستدراك الّذي أوردته آنفاً على القائل؟ اذ على الظاهر هذا الاستدراك وارد عـلى ذلك التوجيه أيضاً.

قلت: أمّا التطبيق فأمره ظاهر، اذ نقول مراد الشيخ أنّ المعدوم اذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد مثله بدله، أي المثل المتعارف بمعنى المشارك في الماهية دون التشخّص فرق، أي في أنّ أحدهما معاد و الآخر مستأنف. فان كان هذا الفرق باعتبار أنّ مثله ليس هو ـ أي ليس بمعاد ـ لأنّه ليس الشخص[6] الّذي كان

١. ق : باى
٢. ق ، ك : المثلين
٣. ص : ممتنمى
٤. ص : لاجتماع
٥. ق : فظهر
٦. ص : التشخيص

عدم، و لايكون تشخّصه تشخصه بخلاف المعاد. فانّه الّذي كان عدم و[١] تشخّصه تشخصه، و في حال العدم كان المغائرة ثابتة[٢]. فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا اليه [الف - ٥٨] فيما سلف آنفاً؛ لأنّ ثبوت المغائرة في حال العدم و جواز اسناد[٣] هذا التشخص الى[٤] التشخّص الأوّل بأنّه عينه انّما يكون مع استمرار ثبوت حال العدم، و الثبوت هو الوجود على ما أومأنا اليه فيما سلف فيلزم[٥] أن يكون المعدوم موجوداً حال العدم، أو يكون مراده بالفرق لاالفرق في المعادية و المستأنفية على ما ذكرنا، بل في الهوية، أي يجب أن يكون بين المعاد و المثل المفروض فرق في الهوية، و هو ظاهر. و هذا الفرق لابدّ أن يكون بأنّ المعاد تشخّصه[٦] عين تشخّص الأوّل، و الّا لم يعد الشخص الأوّل، و نرد الكلام الى آخره.

و أمّا دفع الاستدراك فهو أيضاً ظاهر، اذ على هذا ليس محصّل الكلام سوى أنّ المعاد لاتمكن نسبة تشخصه الى التشخّص الأوّل بالعينية الّا بعد استمرار الثبوت في حالة العدم، لكن ضمّ مع ذلك حديث المثل أيضاً توضيحاً، و مثل ذلك لايعد مستدركاً في الكلام، بل هو ممّا يتعارف مثله سيّما في كلام الشيخ الّذي دأبه التوضيح و التطويل[٧]، و[٨] هذا بخلاف ما ذكره القائل؛ اذ على ذلك التقدير يلزم أوّلاً أن يثبت لزوم عدم المغائرة بين المثل المفروض و المعاد بالوجه الدقيق الّذي ذكرنا، ثمّ الاستثناء بأنّ[٩] المغائرة بينهما ثابتة فتكون الاعادة محالا، و هذا تطويل بلا طائل كما لايخفى.

١. ك : - و
٢. ق : بانه
٣. ص : استناد
٤. ك : أي
٥. ص : فلزم
٦. ق : لشخصه. ص : + على
٧. ك : التطويل و التوضيح
٨. ك : - و
٩. ق : - بين المثل المفروض ... بأنّ

[۱۲/۳٦] قوله: و على ان المعدوم اذا أعيد احتيج ... .

بناء الكلام على أنّ الوقت إمّا من المشخصات أو من لوازم التشخص[1]، و كلاهما ممنوع. و قد يجري الدليل بدون هذا البناء، بل بأن يقال اذا جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان أيضاً، لأنّه من المعدومات، و لافرق بين معدوم و معدوم في ذلك، و هو أيضاً ممنوع. و كان قول الشيخ بعد هذا: «فان كان المعدوم تجوز اعادته و اعادة جملة المعدومات» الى آخره، ايماء الى هذا الوجه.

و قد اعترض على الدليل بأيّ وجهٍ كان بأنّا لانسلّم أنّ ما يوجد في الوقت الأوّل يكون مبتدأ[2]، و أنّما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً.

و أجيب بأنّ وقوع كلّ جزء من أجزاء الزمان حيث وقع أو يقع من الضروريات الذّاتية للهوية[3] الزمانية لايتعدّاها، و كذا نسب كلّ جزء منها الى غيره من بواقي الأجزاء، فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوع يوم الجمعة يوم الخميس، و كذا لو فرض وقوع أمس في الغد كان مع كونه في الغد[4] أمس، لأنّ كونه أمساً مقوّم له لايمكن انسلاخه عنه، فحينئذ نقول: الزمان المبتدأ[5] كونه مبتدأ[6] عين هويته، فلو فرض كونه معاداً لاينسلخ عن هويته، فيكون حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة، لأنّه من تمام فرضه؛ فاندفع الايراد [ب - ٥٨] رأساً.

---

۱. ك : الشخص

۲. ق : مفيداً

۳. ق : فبهوية

٤. ص : ـ فهو الغد ... امس

٥. ق : المبدء

٦. ق : مبدء

[الفصل السّادس]

[في ابتداء القول في الواجب الوجود، و الممكن الوجود، و أنّ الواجب الوجود لا علّة له و أنّ الممكن الوجود معلول، و أنّ الواجب الوجود غير مكافئ لغيره في الوجود، و لا متعلّق بغيره فيه]

[٥/٣٧] قوله: و لامتعلّق بغيره فيه الى في الوجود.

أراد بنفي التعلّق بالغير في الوجود ـ كما يفهم من كلامه فيما بعد ـ نفي التكثّر في ذاته تعالى و عدم تركّبه من الأجزاء الذهنية و الخارجيّة، و نفي كون حقيقته تعالى مشتركاً فيها. و على الأوّل يمكن أن يكون المرادُ بالوجودِ الوجودَ الاثباتي أو الوجود الخاصّ ـ أي الحقيقة على ما ذكر في الفصل السابق ـ اذ على تقدير تحقّق التكثّر في ذاته تعالى ـ معاذ اللّه عنه ـ يصحّ أن يقال أنّ وجوده الاثباتي متعلّق بالغير إمّا باعتبار أنّ وجود الكلّ متعلّق بالجزء ـ أي متوقّف[١] عليه ـ فيكون[٢] التعلّق بمعنى التوقّف، و إمّا باعتبار أنّ وجود الكلّ وجود الجزء، فيكون وجوده متعلّقاً بجزئه الّذي هو غيره، فيكون التعلّق بمعناه الظاهر. و كذا يصحّ أنّ حقيقته الخاصّة متعلّقة بالغير

١. م : يتوقف ٢. م : ليكون

بناءً على توقّف الكلّ على الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن الوجود كما هو رأي بعض. و مع قطع النظر عن[1] ذلك أيضاً يصحّ أنّ الكلّ متعلّق بالجزء[2] باعتبار أنّه يتركّب[3] منه، و منه يتحصّل قوامه، سواء قلنا بالتوقف أو لا؛ و على الثاني الظاهر أن يكون الوجود بالمعنى الثاني، و يكون المراد بالتعلّق الربط و الانتساب. فحاصل المعنى: انّ حقيقته تعالى ليس مرتبطة و منتسبة الى غيره تعالى، أي لايوجد في غيره تعالى هذا. ثمّ أنّه ان لزم في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه، فالأمر فيه سهل، سيّما في مثل هذا الكتاب.

[٦/٣٧] قوله: و نعود الى ما كنّا فيه.

قيل: «لمّا ذكر أنّ معنى الوجود و الشيئية[4] العامّتين[5] هما أعرف الأشياء تصوّراً و وجوداً، و أشار الى أن لامفهوم بعدهما أعرف و لاأقدم من الضروري و اللاضروري، فاذا نسبت الضرورة الى الوجود تكون وجوباً، و اذا نسبت الى العدم كان[6] امتناعاً. و اذا نسبت اللاضرورة الى أحدهما أو كليهما كان[7] الامكان العامّ أو الخاصّ، فعاد الى خواصّ كلّ منهما[8] بحسب المعني و المفهوم، لأن الخواصّ و الأعراض الذاتية للأقسام الأوّلية للموضوع هي كالمبادي للأحوال الذاتية لأقسام الأقسام، فينبغي تقديمها»،[9] انتهى.

و لايبعد أيضاً أن يكون مراد الشيخ من العود الى ما كان فيه، العود الى ما ذكر

---

١. ص : و مع قطع النظر... الوجود كما هو رأى بعض
٢. م : الجزء
٣. ك : متركب
٤. ص ، ك : الشيئة
٥. ص : العامتين
٦. كذا
٧. كذا
٨. منها
٩. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٠

في عنوان هذا الفصل، لأنّ ما ذكره بعد هذا القول ـ الى أن يشرع[1] في البرهان على المطالب ـ كلّه عود لما ذكره في العنوان و تفصيل و توضيح له.

[۱۰/۳۷] قوله: و يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

سواء كان ذاته مقتضية للوجود ـ على ما هو رأي المتكلّمين ـ أو لا، بل يكون عينه، على ما هو رأي الحكماء.

[۱۱/۳۷] قوله: و أنّ الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته.

لم يورد الشيخ في هذا الفصل و لافيما بعده دليلاً على هذا المطلب، و أنّ في أصل معناه و المراد منه [الف - ٥٩] أيضاً اشتباهاً؛ فلابأس أنّ نتكلّم في الأمرين جميعاً و نحقّق[2] ما هو الحقّ فيهما.

فاعلم أنّ المتأخّرين على ما ذكر غياث الحكماء: «قرّروا أنّ مراد المتقدّمين من هذا القول أنّ ذاته تعالى كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية أو عدمية، و ذكروا أنّهم برهنوا عليه بأنّه لولا ذلك لتوقّف حال من أحواله على غيره، و ذات المتعيّنة متوقّفة على تلك الحالة، فتكون متوقّفة على الغير، اذ المتوقّف على المتوقّف متوقّف، فيكون ممكناً. و كلام الشيخ في *النجاة* و *رسالة المبدأ و المعاد* أيضاً ظاهر فيما قرّره و ذكره المتأخّرون، حيث قال فيهما بهذه العبارة: واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته، و الّا فان كان من جهة واجب الوجود و من جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له و لاتكون له، و لايخلو عن ذلك و ذلك. و كلّ واحد منهما لعلّة يتعلّق الأمر بها فكانت ذاته متعلّق الوجود بعلّة أمرين لايخلو منهما، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلّتين الوجوديتين أو عدمي و وجودي،

---

۱. ص: يسرع ۲. ق، س: نحقق

فواجب الوجود لايتأخّر عن وجوده وجود منتظر، بل كلّ ما هو ممكن له واجب له، فلا له إرادة منتظرة و لاطبيعة منتظرة و لاصفة من الصفات منتظرة»،[١] انتهى.

ثمّ أورد المتأخّرون عليهم بأنّه ان عنيتم بالذات المعيّنة معروض تلك الحالة، فتوقّفه عليها ممنوع، و ان عنيتم المجموع فاستحالة التوقّف ممنوع. و أيضاً الحالات و الصفات أربعة أقسام، الأوّل: حقيقية، و الثاني: حقيقية ثبوتية[٢] ذات اضافة[٣]، و الثالث اضافية، و الرابع: سلبية.

و القسمان الأوّلان ـ لو سلّم ـ امتناعهما على الواجب لما قرّرتم من أنّه لايقبل صفة زائدة؛ فالثالث و الرابع لازمان واقعان لايمكن انكارهما، فانّه خالق للحوادث، رازق للحيوانات و هو غير كلّ حادث، كما أنّه غير كلّ قديم ممكن على قولكم، لاعلى قول أهل الحقّ فانّهم لايقولون لقديم ممكن، و كان مرادهم بايرادهم الأخيران القسمين[٤] الأخيرين من الصفات، لاشكّ في اتصاف الباري تعالى بهما على ما ذكروه من الأمثلة مع توقّفهما على الغير، ضرورة أنّ رازقية زيد موقوفة على وجود زيد، فلم يصحّ أنّ جميع صفاته تعالى وجودية كانت أو عدمية ذاته تعالى كافية فيها، و هو كما ذكروه. و إن كان في بعض أمثلتهم مناقشة.

و لايخفى أنّ ما أورده من الايرادين وارد على ما نقلوه من القدماء و هو الظاهر من كلام الشيخ في *النجاة* و *المبدأ و المعاد* كما نقلنا.

و ما أورد غياث الحكماء عليهم بقوله: «أقول ايرادهم على ما حرّروه و قرّروه غير وارد، اذ لاغير غير مستند الى الواجب الواحد تعالى، و الترديد مع أنّه غير سديد اختيار كلّ من شقيّه غير بعيد، هذا اذا كان الموقوف عليه وجودياً و لم يكن من [ب – ٥٩] سلسلة الحوادث، و أمّا اذا لم يكن أو كان فوجه لزوم الامكان ما

---

١. لم نعثر عليه في نسختنا.
٢. ص: ـ ثبوتية
٣. ق: ـ ذات اضافه
٤. ق، س: ـ الاخيران القسمين

سنفصّله في الفصول الآتية، و في كلام الرئيس على ما ينقله اشارة ما الى هذا، و هؤلاء أغفلوا[1] أو تغافلوا عنه»، انتهى.

لايظهر معناه و وجه مقابلته لما ذكروه فضلاً عن صحّته، و في الفصول الآتية الّتي أشار اليها لم نجد أمراً يظهر من الوجه الّذي ذكره، و مراده من كلام الرئيس الكلام الّذي نقلنا من الرسالتين. و لايخفى أنّ أول كلامه من أنّه لاغير غير مستند اليه يمكن[2] توجيهه بأنّ مراده أنّ مقصود القدماء أنّه ليس شيء من صفاته بحيث لاينتهي استناده الى ذاته تعالى، و ما ذكره المتأخّرون من أنّ بعض صفاته الاضافية و السلبية متوقّف على الغير لايقدح حينئذ في مقصودهم، اذ لاغير غير مستند اليه، فيكون بالآخرة استناد الصفات الى الذات لكن فيه أمران:

أحدهما: أنّه على هذا تصير هذه المسألة لغواً اذ لاشكّ بعد اثبات التوحيد أنّ كلّ ما عداه من الموجودات مستند اليه إمّا بواسطة أو بلاواسطة، و لااختصاص له بصفاته تعالى، فتخصيص الصفات بهذا البحث ممّا لاطائل تحته.

و ثانيهما: أنّه على هذا لامدخل لما ذكروه من الدليل في هذا المطلب و لاتعلّق له به أصلاً، بل ليس الدليل عليه الاستناد جميع ما سواه من[3] الموجودات اليه بناءً على برهان التوحيد هذا، ثمّ لايذهب عليك أنّه يظهر ممّا نقلنا من كلام الشيخ أنّ مرادهم من الصفات الصفات الوجودية لا ما[4] تشملها العدميات أيضاً، حيث قال: «بل مع العلّتين الوجوديتين أو عدمي و وجودي». و على هذا لايرد الايراد الأخير عليهم، لكن الايراد الأوّل وارد متجّه.

و لو قيل: انّ مرادهم أنّ الصفات الوجودية عين ذاته تعالى بناءً على ما أثبتوه من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى، و اذا كانت هذه الصفات عين ذاته تعالى

---

١. أغفلوا: أهملوا و تركوا
٢. ق: لكن
٣. ق: ان
٤. س: - ما

فلايجوز استنادها[1] الى الغير و الاّ لزم احتياج ذاته تعالى اليه، و حيث كان كلامهم مختصاً بهذه الصفات اندفع عنهم الايرادان جميعاً، فلم يكن بعيداً و كان يقرب كلامهم الى الصواب في الجملة، لكن فيه بعد أنّ ما اثبتوه من عينية الصفات الحقيقة لايرجع ما له الاّ الى أنّ ذاته تعالى بحيث يصدر عنها بذاته ما يصدر عنها[2] باعتبار الصفة الزائدة الّتي هي القدرة مثلاً.

و أنت خبير بأنّه يجوز حينئذ أن يقال: إنّ ذاته تعالى بسبب غيره يصير بحيثية من هذه الحيثيات، و لايلزم منه احتياج ذاته تعالى بذاته الى ذلك الغير حتّى يكون محالاً، بل في صيرورته بهذه الحيثية و استحالته ممنوعة، اذ الصيرورة المذكورة في الحقيقة صفة اضافية اعتبارية، و قد مرّ جواز توقّف مثل تلك الصفات الى غيره تعالى هذا. ثمّ انّ المتأخّرين راموا من هذا الكلام أمراً آخر و هو أنّه تعالى جميع صفاته حاصلة في الأزل له تعالى و لايجوز أن يصير محلاً لصفة حادثة. و الظاهر أنّ مرادهم الصفات الحقيقية [الف - ٦٠] فقط، اذ حدوث بعض الصفات الاضافية و السلبية ممّا لاشكّ فيه، و هم أيضاً معترفون به كما ظهر ممّا نقلنا آنفاً.

و قد استدلّوا على هذا المرام بأنّ محل الحوادث حادث، فلايمكن اتصاف ذاته القديمة بها، و بيّنوا حدوث محلّ الحوادث بأنّ الّذي يحدث فيه حادث لايخلو عنه و عن ضدّه، و ذلك الضدّ يزول بورود الحادث، فلايجوز أن يكون ذلك الضدّ قديماً، اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، و ننقل الكلام اليه، و هكذا حتّى يلزم التسلسل المحال.

و في هذا الاستدلال نظر من وجوه:

أحدها: منع عدم[3] امكان الخلوّ[4] عن الحادث و ضدّه.

و ثانيها: منع عدم[5] امكان زوال القديم[6].

---

۱. ق، ص، س: استناده
۲. ق: عنا
۳. ق: - عدم
٤. ق: خلو
٥. ق: - عدم
٦. ق: العدم

و ثالثها: منع استحالة هذا التسلسل على رأي الحكماء لأنّ آحادها متعاقبة.

و رابعها: انّك قد عرفت أنّ اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية بأيّ وجه كان، فعلى[1] تقدير تسليم أنّ الحادث الوجودي لايخلو المحلّ عنه و عن ضدّه انّما يكون ذلك التسليم فيما يكون أمر وجودي، لكن صيرورة الواجب قادراً مثلاً ليس بحدوث[2] صفة القدرة فيه، بل بصيرورة ذاته بذاته بحيث يصدر منها ما يصدر منّا باعتبار القدرة الزائدة علينا، و حينئذ لانسلّم أنّه لايخلو المحلّ عنه و عن ضدّه. و على تقديره أيضاً الاتصاف بالضدّ أيضاً يكون من هذا القبيل، فغاية ما يلزم التسلسل في الأمور الاعتبارية بطريق التعاقب، و المتكلّمون أيضاً لايقولون باستحالته.

و قد أجابوا عن منع عدم[3] امكان الخلوّ عن الحادث و ضدّه بأنّ الحادث الوارد على موضوع و مورد يلزم أن يكون ذلك المورد قابلاً له و الّا لم يحدث فيه، و القابلية وجودية لاتجامع المقبول فهي ضدّه، و هو كما ترى. و الظاهر أن يقال أنّ المراد من كون واجب الوجود بذاته واجباً من جميع جهاته أنّ جميع الكمالات الّتي تكون للموجود المطلق حاصل له تعالى ضرورة، و لايجوز أن يكون كمال يمكن حصوله له و لايكون ثابتاً له أزلاً و أبداً بالضرورة. و البرهان عليه أنّ من الأوّليات أنّ العلّة الموجدة لشيء أشرف منه قطعاً، و أنّ فعل الشيء لايمكن أن يكون كمالاً له، فحينئذ نقول: انّ الكمال الّذي ليس له تعالى و يمكن أن يوجد له فهل ايجاده يكون منه تعالى أو من غيره؟ و هما محالان، أمّا الأوّل: فلأنّه يلزم أنّ يكون فعل الشيء كمالاً له، و أمّا الثاني: فلأنّه يلزم أن يكون فعل العقل[4] كمالاً له، و هو أفحش.

فان قلت: هذا انّما يتمّ اذا اكتفيت في المرام بأنّ كلّ كمال يمكن أن يوجد له تعالى فهو ثابت له دائماً ضرورة، أمّا اذا ادّعى أنّ كلّ كمال يمكن أن يكون للموجود المطلق

---

١. س: و على
٢. س: + و
٣. ق: ـ عدم
٤. س: الفصل

على ما ذكرت آنفاً [ب - ٦٠] ثابت له تعالى دائماً فلا، اذيجوز أن يكون لبعض الممكنات كمال لايحصل له تعالى - معاذ اللّه عنه - و هذا البرهان الّذي ذكرته لايجري فيه.

قلت: ليس كذلك، بل البرهان جارٍ فيه أيضاً، اذ لو كان للممكن كمال فلايخلو إمّا أن يكون موجد ذلك الكمال هو اللّه تعالى أو غيره؛ و على الثاني أيضاً ينتهي اليه قطعاً. فيكون فعله أو فعل فعله، و يكون[١] لامحالة ذاته تعالى أشرف منه. فكيف يمكن أن يكون كمالاً له. و أيضاً الممكن الّذي له ذلك الكمال يكون معلوله[٢] تعالى و فعله، و اذا كان ذلك الكمال حاصلاً[٣] له و لم يكن حاصلاً له تعالى مع كونه كمالاً له أيضاً، يلزم أنّ يكون ذلك الممكن أشرف منه تعالى من هذه الجهة - معاذ اللّه عنه - و هو محال؛ لأنّ العلّة أشرف من المعلول من جميع الجهات قطعاً.

فان قلت: على ما ذكرته يلزم أن لايكون العلم و القدرة و نحوهما كمالاً له تعالى[٤]، لأنّه معلوله و فعله؛ فيلزم أن يجوز أن لاتتصف ذاته تعالى بهذه الصفات تعالى عنه.

قلت: لاشكّ أنّ الموجود المطلق، الجهل و العجز نقص له، و كونه عالماً و قادراً كمال له مطلقاً[٥]. فلابدّ أن يكون الباري تعالى عالماً قادراً لكن لما بيّنا أنّ الفعل لايمكن أن يكون كمالاً للفاعل لزم منه أن لايكون علمه و قدرته فعله أو فعل فعله، بل لابدّ أن يكون ذاته بذاته عالماً قادراً الى غير ذلك من الكمالات فيما ذكرنا. ظهر أنّه[٦] يجب اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية، و مع ذلك يجب أيضاً أن لاتكون تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى.

فان قلت: قد بقي احتمال آخر، و هو أن يكون كمال للموجود المطلق و لم يمكن

---

١. ك : فيكون
٢. ص : معلولاً
٣. ص : حاصل
٤. ف ، ك : - تعالى
٥. ك : - مطلقاً
٦. ص : + تعالى

اتصاف موجود من الموجودات واجباً كان أو ممكناً به، و البرهان المذكور ظاهر أنّه لايجري فيه، فحينئذ لايتمّ أنّ الواجب يجب اتصافه بجميع الكمالات.

قلت: مثل هذا الكمال الّذي ذكرته فأوّلاً لانسلّم أنّه كمال للموجود، اذ ظاهر أنّ الّذي يمتنع اتصاف جميع الموجودات به لايكون كمالاً للموجود؛ و ثانياً نمنع كون فقد مثل هذه الصفة[1] نقصاً[2]، و أنّه يجب نفي مثل هذا الاحتمال، فتدبّر!

[۱۳/۳۷] قوله: فيكون كلّ واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود و يتلازمان.

أي يكون كلّ واحد[3] منهما واجب الوجود بذاته و لم يكن أحدهما علّة للآخر، لكن تكون ذات كلّ منهما بحيث لايصحّ بالنظر الى ذاته أن تتحقّق بدون الآخر، و يمكن أن لايؤخذ[4] في التكافؤ عدم علّية أحدهما للآخر، بل يكتفي بالتلازم فقط.

[۱۷/۳۷] قوله: غير مضاف.

هذا بناء على عدم التكافؤ. و المراد منه: إمّا أنّه غير مضاف بالنظر الى الذات لاالاضافة الطارئة على الذات أيضاً[5]، أو أنّه ليس من قبيل المضائف الحقيقي المشهور كالأبوّة و البنوّة و نحوهما، لأنّ المتضائفين الحقيقيين متكافئان، و اذا بطل كونه مكافئاً فلم يكن مضافاً، و الأوّل يصحّ على أيّ معنى كان من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ، و الثاني على الأوّل.

و لايخفى أنّ الشيخ [الف - ٦١] و ان أبطل التكافؤ بين الواجبين لكن بطلانه بالمعنى الأوّل بين الواجب و الممكن ضروري، فيصحّ تفريع عدم كونه مضافاً حقيقياً

---

۱. ص، ك : الطبيعة
۲. ق : ـ نقصاً
۳. س : ـ واحد
٤. بعض النسخ : لايوجد
٥. ق : ـ ايضاً

هذا.

ثمّ على الوجهين لايرد ما نقل عن الخيام من أنّه لو أريد من المضاف المضاف الحقيقي فليس يوجد الّا في الاضافة الحقيقية لافي شيء غيرها، سواء قلنا بوجودها في الخارج، أولا.

و ان أريد به المضاف المشهوري فانّه يوجد في الواجب أيضاً. أمّا على الأوّل فظاهر. و أمّا على الثاني فلأنّ المراد بالمضاف الحقيقي ما يكون تصوّره مع تصوّر أمر آخر، و لاضرورة في أنّ مثل هذا الأمر يكون من مقولة الأعراض حتّى لايحتاج الى نفيه عن الباري تعالى. و لاحاجة في دفعه الى ما تكلّفه بعض سادة العلماء ـ بقوله: «اذ تحصّلت من صحفنا[1] أنّ المجعول أوّلاً و بالذات هو نفس ذات المعلول و جوهر ماهيّته، و من المستبتين أنّ مرتبة ذات العلّة متقدّمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدّماً بالذات، فاذاً كلّ جائز فانّه في مرتبة ذاته المجعولة و في سنخ جوهر ماهية المبتدعة[2] تلزمه الاضافة الى ذات الجاعل بالمجعولية و المعلولية، اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء من تلقاء شيء. و أمّا الجاعل فذاته متقرّرة في مرتبة ليس لها[3] ذات المجعول، فاضافة الجاعلية و المجعولية ليست مكتنفة في تلك المرتبة، فاذاً هو في نفس مرتبة ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجعول، فان الاضافة تقترنه[4] في نفس مرتبة الذات المعلولة و في سنخ جوهر الماهية[5] المجعولة جعلاً بسيطاً. و لعلّ شريكنا السالف رام[6] ذلك، حيث قال: و لامضاف»[7] انتهى كلامه ـ مع ما فيه من النظر، اذ ظاهر أنّه و ان سلّم أنّ الجعل متعلّق[8] بنفس الماهية أنّ الماهية من حيث هي ليست الّا هي

---

١. ق : صحتها
٢. ق : المنتزعة
٣. في المصدر : فيها
٤. م : تعرضه
٥. س : + المعلولة
٦. ق : يرام
٧. العروة الوثقى / ١٧٣ نقلاً من السيّد الدّاماد.
٨. ق ، س : يتعلق

لاغير، سواء كان[١] المجعولية أو غيرها، و انكاره مكابرة و مخالفة لتصريحات القوم؛ فتثبّت!

[١٧/٣٧] قوله: و لامتغيّر[٢].

هذا ناظر الى أنّه واجب من جميع جهاته. و أنت خبير بأنّ هذا انّما يلائم أحد المعنيين اللذين ذكرناهما من المتأخّرين و من قبل نفسنا، و لايرتبط بالمعني الأوّل الّذي ذكرنا من القدماء[٣].

[٢/٣٨] قوله: فاذا اعتبر بذاته دونه لم[٤] يجب له وجود.

أورد عليه غياث الحكماء بأنّه يجوز أن يكون له نحوان من الوجود، أحدهما: بذاته، و الآخر: بغيره، أو يكون له وجود واحد يكون مستنداً الى الذات و الى الغير و حينئذ لانسلّم أنّه اذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له وجود.

و فساد ما ذكره ظاهر، اذ من الضروريات الأوّلية أنّ الشيء الواحد لايجوز أن يكون له وجودان في زمان واحد، و كذا لايجوز توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد شخصي.

فان قلت: لعلّ الوجودين يكونان في زمانين، و الذات ليست علّة للوجود عندهم [ب - ٦١] حتّى يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد شخصي.

قلت: الوجود الّذي يكون أوّلاً و يزول إمّا من الذات أو من الغير؛ فان كان من الذات: فلايجوز زواله أصلاً؛ و ان كان من الغير: فيكون زواله شرطاً لحصول الوجود من الذات، فلم يكن الذات كافياً في وجوب الوجود.

---

١. كذا

٢. في النسخ: لاغير متغير

٣. لك: ـ و أنت خبير ... القدماء

٤. المصدر: كلّ ما اذا اعتبر بذاته دون غيره و لم

و بعبارة أخرىٰ الوجود الّذي من الذات لايمكن أن لايكون في وقت من الأوقات حتّى يجوز أن لايكون الوجودان في زمان واحد.

و ما قلت أنّ الذات لاتكون علّة حتّى يلزم توارد العلّتين ففيه؛ إنّ الذات و ان لم تكن علة لكن كافية في الوجود. و الدليل الّذي ذكروه في توارد العلّتين جارٍ في التكافي،[1] بل الاستحالة في العلّتين أيضاً باعتبار كفايتهما، كما يظهر من التأمّل في الدليل.

[٦/٣٨] قوله: و ظهر من ذلك أنّه لايجوز .... .

لايخفى أنّ هذا المطلب ليس الاّ المطلب السابق بالحقيقة، و ليس بينهما تفاوت يعتدّ به يصلح لأن يجعل بسببه مطلباً آخر، لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس ببعيد.

[٩/٣٨] قوله: و[2] الّذي يؤثر غيره في وجوده .... .

هذه المقدّمة مستدركة في البيان.

[١٥/٣٨] قوله: و ان كان لاتحصيل[3] عن غيره.

جزاء، و هذا الشرط محذوف. و كان المراد: أنّه ان كان لايحصل عن غيره و الحال أنّ من البين كذا و كذا الى قوله: «و بالجملة» فيلزم أن يكون حاصلاً عن غيره هذا خلف، مع أنّه المطلوب.

---

١. س: الكافي
٢. المصدر: ـ و
٣. في المصدر: يحصل

[١٥/٣٨] قوله: و من البيّن أنّ كلّ ما لم يوجد ثمّ وجد ... .

ان أراد به ما هو ظاهر العبارة من أنّه كان معدوماً ثمّ وجد، فالمقدّمة الّتي ادّعاها ـ من أنّ مثل ذلك متخصّص[١] بأمر جائز غيره ـ بديهية لما يقبل المنع، و لايحتاج الى ما ذكره من الدليل، لكنّه[٢] لايجديه لجواز أن يكون ممكن يكون دائماً إمّا موجوداً عن ذاته أو معدوماً، و انّ أراد ما هو أعمّ من الحدوث و الوجود الدائمي فيرد حينئذ المنع على. قوله: «فان كانت ماهيته تكفي لأيّ الأمرين كانت»، الى آخره[٣].

اذ لانسلّم أنّ ما تكفي ماهيّته لوجوده يكون واجباً، اذ الواجب على ما عرّفه آنفاً هو الّذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده، لا أن يكون اذا اعتبر بذاته موجود أولاً يندفع هذا المنع الاّ بعد ابطال الأوّلوية الذاتية و لعلّ الشيخ لم يتعرّض له، لأنّ ما سيذكره في ابطال الأوّلوية الخارجية و اثبات أنّ الممكن ما يجب بعلّة[٤] لم يوجد جارٍ في الأوّلوية الذاتية كما ستعرفه فاكتفى به.

و بما ذكرنا ظهر أنّ ما يقول القوم من أنّ الأوّلوية الذاتية من مبدعات المتأخّرين و القدماء لم يتعرّضوا لها ليس بذلك[٥] لأنّهم أبطلوا الأوّلوية الخارجية فتركوا الأوّلويّة الذاتية مقايسة عليها، فافهم.

[٢/٣٩] قوله: بل أمر يضاف اليه وجود ذاته.

و في بعض النسخ: «اليها» و الاضافة يمكن أن تكون بمعنى النسبة أو الانضمام فعلى الأوّل: ضمير «اليه» راجع الى «الأمر» و ضمير «ذاته» الى «الممكن» المبحوث عنه، و على الثاني يحتمل العكس أيضاً بأن يكون المراد بوجود ذاته نفس ذاته، أو

---

١. ص : تخصيص / س : يتخصّص ٢. س : لكنّها

٣. * لايخفى انّ قول الشيخ: «بأمر جائز غيره» يؤيّد المعنى الأوّل، اذ على الثاني لادخل لقوله: «جائز» الاّ أن يراد بالجواز مقابل الامتناع، و هذا لايناسب قوله: «و كذلك في العدم». (منه)

٤. س : بعليّة ٥. ق : بذاك

تكون لفظة الوجود معجمة[١]. و على النسخة [الف - ٦٢] الأخيرة ضمير[٢] «اليهـا» راجع الى الماهية و «ذاته» الى الأمر، و الاضافة بمعني الاتصاف.

[٦/٣٩] قوله: و علي ما علمت.

يعني بناءً على ما علمتَ أنّ الممكن لابدّ له من محلّ، فنقول: لابدّ أن يجب بالعلة.

[٩/٣٩] قوله: و هذا محتاج من رأس الى وجود شيء ثالث.

هذا ممّا لاشكّ فيه، و انكاره مكابرة؛ و لاشكّ أيضاً أنّه جارٍ في الأوّلوية الذاتية أيضاً. و اعلم أنّه قد قيل في شرح هذا البرهان الّذي ذكره الشيخ: «يريد بيان أنّ الممكن ما لم يصر واجباً بعلّته الموجبة له لم يصر موجوداً، و ذلك لأنّه بعد تحقّق ما يسمّي علّة إمّا أن يجب وجوده، أو لم يجب. فان وجب فذاك. و ان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود، و لم يتميّز وجوده عن عدمه، و لم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة و الحالة[٣] الأولى؛ لأنّه يجوز وجوده و يجوز عدمه، فيحتاج في حصول أحـدهما الى حال أخرى. و السؤال مع تلك الحال عاد أنّه واجب أو ممكن؟ فان كان ممكنا بعد فكان حالة الحالة الأولى و المفروض خلافه، هذا خلف. و ان وجب فوجوبه بما هو الموجب له و هو[٤] العلّة لاغير. و الشيخ قرّر ذلك الشقّ بأنّه اذا جاز وجوده و عدمه مع تحقّق علّة الوجود، فيحتاج الى انضمام علّة أخرى، و هكذا يرد السؤال و يـلزم الاحتياج الى علّة ثالثة و رابعة و هكذا الى غير النهاية، فيلزم التسلسل، و مع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعاً أو لانقول: لايخلو إمّا أن حصل الوجوب و الايجاب لمجموع تلك العلل المتسلسلة أم لا؛ فان حصل فيثبت المطلوب. و هو أنّ الممكن ما لم

١. كذا
٢. س: ـ ضمير
٣. س: لحالة
٤. ص، ك: فهو

يجب بعلّته لم يوجد؛ و ان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علّة للوجود علّة له، هذا خلف.

و أمّا صيرورة الشيء من جهة علّته أو من جهة ذاته بحيث يكون أولى له الوجود أو العدم ـ أولوية غير بالغة حدّ الوجوب، اذ كون أحد الطرفين أليق بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة[١] الى حدّ الضرورة لامن قبل مبدأ خارج و لاباقتضاء و سببية ذاتية ـ فهذه كلّها من تلفيقات المتأخّرين لايحتاج ابطالها الى كثير مؤونة بعد تعرّف حال الماهية و الوجود و معني الاقتضاء. و أنّ الماهية من حيث هي هي لاسببية لها بالقياس الى الوجود لا تامّاً و لاناقصاً؛ على أنّا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في *الأسفار الأربعة*[٢] من أراده فليراجع اليه».[٣] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ التغيير الّذي أورده في برهان الشيخ ممّا لامحصّل له لأن ما ذكره من أنّه: «ان لم يجب بعد فهو ممكن الوجود، و لم يتميّز وجوده عن[٤] عدمه» الى آخره، ان أراد أنّه لم يتميّز الوجود عن العدم ـ أي لم يصر موجوداً و لم يحصل الفرق بين هذه الحالة و الحالة الأولى حيث لم يكن في شيء منهما موجوداً ـ فبطلانه ظاهر؛ اذ لعلّه كان في هذه الحالة موجوداً بسبب العلّة، فتميّز وجوده عن عدمه و حصل الفرق بين الحالين. و ان أراد أنّه لم تتميّز حالته الأولى عن حالته الثانية لاباعتبار حصول الوجود ـ بل باعتبار أنّه في كلّ من الحالين [ب - ٦٢] ممكن ـ ففيه أنّ كونه في الحالين ممكناً لايستلزم عدم تميّز الحالين، لجواز أن يكون في الحالة الأولى ممكناً صرفاً، ليس له أولوية وجود أصلاً، فيكون[٥] في الحالة الثانية وجوده أولى بسبب الفاعل، فلم يلزم خلاف فرض و لامحذور آخر غيره أصلاً. و ان أراد أنّه لافرق بين

---

١. ق : داخلة
٢. قارن : *الأسفار الاربعة* ج ١ / ١٩٩-٢٠٦
٣. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٣١
٤. ك : عن
٥. ص ، ك : و يكون

الحالين[۱] في الاحتياج الى العلّة، اذ البديهة حاكمة بأنّه مادام جواز العدم باقياً و ان كان مرجوعاً جدّاً فيحتاج الى علّة تخصّص وجوده و تميّزه عن العدم، فهو بعينه ما ذكره الشيخ؛ فالصواب الوقوف على ما ذكره و عدم التعدّي عنه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ البرهان الّذي ذكره الشيخ على ما علمته[۲] يبطل الأولوية الغيرية صريحاً و الذاتية مقايسة اليها، بل الظاهر أنّ غرضه من هذا البرهان ليس الّا ابطال الأولويّة، فلاوجه بعد ذلك لماقال هذا القائل بقوله: «و أمّا صيرورة الشيء من جهة علّته أو من جهة ذاته» الى آخر ما قال أصلاً كما لايخفى.

[۱۷/۳۹] قوله: و لايجوز أنّ يكون واجب الوجود مكافياً لواجب وجود آخر.

قد عرفت معني المكافي. قال غياث الحكماء: «أنّ الرئيس بسط الكلام في المرام، و لعلّه لمصلحة مّا رأي في هذا، و انا أرى أنّه يمكن تحرير الدعوى و تقرير الدليل بوجه أخصر من هذا الّذي أتى، فيقال المتكافئتان على ما يستفاد ممّا أفاد من الكلام في المرام هما اللذان يتلازمان في الوجودين و كانا شيئين[۳]، فلم يكن أحدهما علّة[٤] كافية لصاحبه كالمتضائفين تضائفاً حقيقيّاً مثل الأبوّة و البنوّة. فتحرير الدعوى: انّ واجب الوجود لايجوز أن يكون مكافئاً لموجود آخر ـ لاالواجب و لاالممكن ـ و في تقرير الدليل على ما حسبه يكفي أن يقال: انّ كلّ[٥] واجب موجود بقطع النظر عن غيره ـ و بغير تصوّر غيره و لاشيء من المكافي ـ بموجود بقطع النظر عن غيره و بغير تصوّر غيره، فلاشيء من الواجب بمكافي، و يستفاد من هذا الوجه أنّه غير مضاف. أمّا الصغرى فلما مضى، و أمّا الكبرى فلما يظهر من المعني المراد من التكافؤ»،[٦] انتهى.

و فيه نظر:

---

۱. ق، ك: + ان
۲. ق، ص، س: علمت
۳. مع: سببين
٤. ك: عله
٥. ق: ـ ان كل
٦. لم نعثر عليه في نسختنا

أمّا أولاً: فلأنّ الاختصار الّذي ادّعاه في تحرير الدعوى لايظهر له محصّل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الظاهر من كلام الشيخ أنّ مراده بالتكافؤ هيهنا[1] التلازم بحسب الوجود الخارجي، لاالتلازم بحسب الوجودين.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: «كلّ واجب موجود بقطع النظر عن غيره» ان أراد به أنّه موجود و إن قطع النظر عن تأثير غيره في وجوده، فهو مسلّم؛ لكن لاينفع في المرام كما لايخفى. و إن أراد أنّه موجود و[2] ان لم يكن غيره موجوداً ففساده ظاهر على رأي الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته تعالى، الّا أنّ يخصّ الغير بالغير الّذي لايكون معلولاً له، و هو مع كونه خلاف ظاهر اللفظ فيه أنّه ممنوع. بل هو أوّل المسألة.

و أمّا رابعاً: فلان قوله: «و بغير تصوّر غيره» ممّا لاوجه له؛ لأنّه إمّا لنفي التلازم بحسب الوجود الخارجي، فظاهر أنّ هذا التلازم لامدخل فيه للتصوّر، و إمّا لنفي [الف - ٦٣] التلازم بحسب الوجود الذهني، و هذا التلازم انّما يستدعي كون تصوّر أحدهما[3] مع الآخر، و لاينافي وجود أحدهما في الخارج بدون تصوّر الآخر. و الحاصل في الواجب هو وجوده في الخارج بدون تصوّر غيره، فلايتمّ التقريب.

[١/٤٠] قوله: بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود.

أي في أمر وجوب الوجود، أو في أمر التلازم في الوجود؛ و المآل واحد.

[٦/٤٠] قوله: فلايجب أن يتبع وجوده وجود الآخر ... .

ان أراد بالتابعية معناه الظاهر فهومسلّم، لكنّ التكافؤ لايلزم التابعية في الوجود

---

١. ق: ـ هيهنا　　٢. ق: ـ و

٣. س: ـ أحدهما

بل اللزوم، و هو أعمّ من التابعية و إن أراد علاقة اللزوم كما يشعر به قوله: «و يلزمه» فهو ممنوع، بل هو أوّل النزاع.

[٦/٤٠] قوله: بل لايكون[١] لوجوده علاقة بالآخر ... .

هذا الاضراب يدلّ على أنّ مراده بالتابعية الّتي ذكرها معناها الظاهر، و هو كما ترى على ما عرفت.

[٧/٤٠] قوله: و أمّا أن لايكون[٢] واجباً بذاته فيجب أن يكون ... .

لايخفى أنّه يكفي أن يقال حينئذ أنّه يلزم خلاف الفرض. و به يتمّ الدليل من غير حاجة الى التطويل الّذي ذكره الشيخ من دون فائدة يعتدّ بها، لكن هذا من دأبه ليس ببعيد.

[٨/٤٠] قوله: و باعتبار الآخر واجب الوجود.

فيه نظر، لجواز أن يكون وجوبه من ثالث. و لو قيل: «أنّه خلاف الفرض فما ذكره أيضاً خلاف الفرض، الّا أن يقال قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشقّ لابدّ الاحتمالات فيه. و ابطالها بوجوه أخرىٰ تكثيراً للفائدة و لم يقطع النظر عنه في الشقّ الآخر، اذ ليس فيه ذلك و لايخلو من تكلّف؛ أو يقال أنّ مراد الشيخ من التكافؤ الّذي أبطله هيهنا أن لايكون التلازم بين المتكافيين باعتبار ثالث و ليس خصوص وجوب وجودهما منظوراً كما سينقله عن بعض، و فيه تكلّف ظاهر؛ اذ كلام الشيخ ليس الّا في واجبي الذات. و لم يشعر أصلاً بعدم اعتبار الثالث. فهذا

١. في المصدر: و يلزمه أن لايكون
٢. في المصدر: لم يكن

الاحتمال ممّا[1] لامساغ له في نظر العقل قطعاً.

ثمّ انّ هذا البعض الّذي ذكرنا قاله في شرح هذا الكلام: «و ان لم يجب وجوده بذاته فكان[2] ممكناً بذاته، اذ لامخلص عن القسمين واجباً بـالآخر لثبوت العـلامة الوجوبية»،[3] انتهى.

و ظاهره أنّه حمل الوجوب بالآخر في كلام الشيخ على الوجوب بالقياس الى الآخر الّذي مرجعه الى اللزوم، لا الوجوب بالغير الّذي مرجعه الى الاستناد بالغير و لايخفى أنّه حينئذ تخرج كلماته فيا بعد عن الصحّة و الاستقامة، و هو ظاهر. و ليت شعري أنّ هذاالقائل لما سيذكر بعد ذلك ما أشرنا اليه، فلم لم يوجّه هذا الكلام أيضاً على وفقه كما[4] ذكرنا!

[٩/٤٠] قوله: أولا يكون.

قد نسى الشيخ التعرّض لهذا الشقّ، و كأنّه لظهور بطلانه لم يتعرّض له، لأنّه اذا لم يكن الآخر كذلك[5] لكان متقدّماً على الأوّل من دون تقدّم الأوّل عليه، و هو ينافي التكافؤ قطعاً هذا.

ثمّ قد قيل في هذا المقام [ب - ٦٣]: «فان قلت: كيف أبدأ الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها ينافي أصل الوضع في هذه المسألة ككون أحد الواجبين ممكناً بالذات واجباً بالآخر، و الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات.

قلنا: وضع المسألة في نفي كون الواجبين متكافيين في وجوب الوجود من جهة أنّ العقل ربّما يحتمل عنده في أوّل النظر أن يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي في لزوم الوجود لهما و لكلّ منهما بالقياس الى الآخر من غير حاجة الى أمر خارج عنهما

---

١. ص ، س : ما

٢. س : لكان

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٢

٤. ق : على وجه ما

٥. س : لكان

زائد على ذاتيهما، فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لاينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود افتقاره الى الآخر، انّما المنافي له افتقار هما معاً أو افتقار شيء منهما الى ثالث».[1] انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّه بعد الاغماض عن كونه خلاف ظاهر اللفظ جدّاً كما أشرنا اليه نقول: انّ هذا غير صحيح؛ اذ لاخفاء في جواز كون التلازم بين شيئين من دون حاجة الى ثالث، كما بيّن في الواجب و معلوله الأوّل اللازم له على زعمهم. و أيضاً على هذا لايمكن ابطال الشق الّذي لم يتعرّض له الشيخ و أهمله.

و لو قيل ـ: انّ هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ و باعتبار الآخر واجب الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلته؛ اذ يكون محصّل هذا الشقّ على هذا أن لايكون لأحد المتكافيين وجوب بالقياس الى الغير، فهو[2] ينافي التلازم قطعاً، لأنّه وجوب كلّ منهما بالقياس الى الآخر ـ فنقول: قد عرفت بطلان هذا الحمل، و الأولىٰ في توجيه كلام الشيخ أن يقال: انّ[3] أكثر نظره مقصور على أخذ التساوي و التقابل في مفهوم التكافي، لأنّه المأخوذ في معناه اللغوي، فمراده من التكافؤ أن يكون كلّ منهما متقارباً[4] بالآخر في وجوب الوجود بحيث لايكون لأحدهما تفاوت و تقدّم فيه على الآخر، و هذا ينافي علّية أحدهما للآخر بدون العكس. و أمّا علّية كلّ منهما للآخر لو كان محتملاً فلايكون منافياً له، فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال الأوّل و احتمل الثاني و تكلّم فيه و ان كان مخالفاً أيضاً لوضع كونهما واجبي الوجود، لأنّ الأهم في نظره ما ذكرنا من ابطال كون أمرين متلازمين، و لايكون لأحدهما فقط[5] تقدّم على الآخر، و ليس نظره الى خصوص كونهما واجبين بالذات، بل يكفي وجوب كلّ منهما بالآخر أيضاً. و بالجملة لابدّ أن لايخرج وجوب الوجود من بينهما، و

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٢
٢. بعض النسخ : و هو
٣. ص ، ك : ـ ان
٤. ق : مساوياً
٥. ص : ـ فقط

لاتكون لأحدهما زيادة على الآخر. فيه هذا مع ما ذكرنا سابقاً من أنّ الاغماض عن وجوب الوجود بالذات كأنّه لابطال الشقوق الّتي يتصوّر على هذا الاغماض بوجوه أخرىٰ تكثيراً[1] للفائدة. و بهذا ظهر أيضاً وجه صحّة قوله: «و باعتبار الآخر واجب الوجود»، لأنّه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الآخر بل من ثالث فقد خرج وجوب الوجود من بينهما[2]. و ظهر أيضاً وجه عدم التعرّض [الف - ٦٤] لابطال الشقّ الّذي ذكره بقوله: «أو لايكون» اذ لو كان أحدهما واجباً باعتبار الآخر، و الآخر لايكون كذلك، فكان أحدهما فقط متقدّماً على الآخر، و هو ينافي وضع التكافؤ ظاهراً هذا.

فان قلت: كلام هذا القائل أيضاً يرجع الى ما ذكرته.

قلت: لا، لأنّه حصر المنافي للتكافؤ في[3] افتقارهما معاً، أو افتقار شيء منهما الى ثالث، و على ما ذكرنا يكون افتقار[4] أحدهما فقط أيضاً الى الآخر يكون منافياً له، الّا أن يقال أنّه لم يتعرّض له لظهوره؛ فتدبّر!

[١٢/٤٠] قوله: و ليس من نفسه أو من ثالث سابق.

كما قلنا ـ في وجه سلف كونه ليس من نفسه ـ ظهر وجهه ممّا قاله فيما سلف. و أمّا وجه كونه ليس من ثالث فلم يظهر ممّا[5] سلف صريحاً، فكأنّه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحّة قوله: «و باعتبار الآخر واجب الوجود» اذ[6] ما ذكرنا في وجه عدم التعرض لابطال شقّ لايكون؛ و الثاني لايخلو عن بعد.

---

١. ق، ص: تكثير
٢. سخ: بنفسها
٣. ق: ـ في
٤. ق: ـ افتقار
٥. ق: فيما
٦. ص، ك: و

[۱۳/٤۰] قوله: بل من الّذي يكون منه كان وجوب[1] الوجود[2] ... .

فيه مساهلة، اذ يجوز أن يكون من الّذي يكون منه لكن لامن وجوبه، بل من امكانه، فلايتفرّع ما فرّعه عليه، لكنّه[3] تساهل لظهور الأمر؛ اذ بطلان هذا الشقّ أيضاً يظهر ممّا سيجيء.

[٥/٤۱] قوله: فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافي الوجود ... .

اي لايمكن أن يكون الواجبان متكافي الوجود[4] حيث لايتعلّقان بعلّة خارجة، اذ لو تعلّقا بعلّة خارجة لكان خلاف الفرض إمّا باعتبار فرضهما واجبيَ الوجود بالذات أو باعتبار أنّه فرض أنّه لايخرج وجوب الوجود من بينهما؛ و لو جاز تعلّق أمرين بعلّة خارجة لأمكن التكافؤ بينهما بأن يكونا متلازمين في الوجود و لم يكن لأحدهما تقدّم على الآخر، أو يكون المراد بالتكافي بمجرّد التلازم.

فحاصل الكلام: أنّه لايمكن أن يكون[5] الواجبان متلازمين حيث لايتعلّقان بعلّة خارجة، اذ التلازم لابدّ فيه من أوّلية أحد المتلازمين بالذات أو معلوليتهما لثالث، و كلاهما مفقود في الواجبين، و تعرّض لفقدان أحدهما و لم يتعرّض للآخر لظهوره.

[٦/٤۱] قوله: بل يجب أن يكون أحدهما هو الأوّل بالذات ... .

أي يجب أن يكون أحد المتلازمين أو الواجبين على تقدير التلازم و كون احد الواجبين أوّلاً و بالذات، أو كونهما معلولَ ثالث منافياً لوجوبهما في الواقع لاينافي ثبوته على تقدير محال و هو تلازمهما، اذ الواجبين على تقدير التكافي و كون الأوّلية منافية للتكافي لابأس به على قياس ما عرفت.

---

۱. ف : واجب ۲. مصدر : وجود

۳. س : لكن ٤. ق : ـ الى آخره ... الوجود

٥. ق و اكثر النسخ : ـ أن يكون

[٧/٤١] قوله: و يكون هناك سبب[1] خارج آخر يوجبهما جميعاً ... .

قيل: «مفاده كما مرّت الاشارة اليه أنّ التلازم عند التحقيق لابدّ له من علّة مقتضية، و يكون إمّا بينها و بين معلولها أو بين معلولين لها، لاكيف اتّفق، بل من حيث تقتضي تلك العلّة الموجبة تعلّقاً ما و حاجة مّا لكلّ واحد منهما بالآخر، اذ كلّ شيئين ليس أحدهما علّة موجبة للآخر و لامعلولاً له و لاارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلاتعلّق لأحدهما بالآخر، و لاوجوب له بالقياس اليه؛ و يمكن للعقل فرض أحدهما منفكّاً [ب - ٦٤] عن الآخر. لكن كثير من الناس و منهم أبوالبركات البغدادي و الامام الرازي و صاحب الاشراق لم يتفطّنوا ذلك[2]، و زعموا أنّ التلازم بين شيئين ليس أحدهما علّة للآخر، ربّما يكون من غير أن يوجب الارتباط بينهما ثالث، و يتمثّلون في ذلك بالمضافين. و ذلك ظنّ باطل أشار الشيخ الى ابطاله بقوله: «يوجبهما جميعاً بايجاب العلاقة بينهما أو يوجب العلاقة بايجابهما»؛ فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الّذي بين المعلولين[3].

فالأولى[4]: اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي، كما بين الهيولى و الصورة، اذ لكلّ منهما أصل مبهم غير مستقلّ، و شيء متعلّق بالآخرية يتمّ وجوده. فالعلّة الخارجية توجبه بما و يوجب كلاًّ منهما بالتعلّق بالأخرى.

و الأخرى: اشارة الى التلازم في التعقّل، كتلازم المضافين.

ثمّ أشار الى ابطال ما تمسّكوا به من التمثيل بالمتضائفين ببيان حالها في الحاجة الى أمر ثالث جامع بينهما بقوله: «و المضافان ليس أحدهما واجباً»، الى آخره.

و بيان ذلك: انّ المضائفين ليسا كما ظنّوا[5] أنّهما بحيث لما يفتقر أحدهما الى الآخر، اذ يفتقر كلّ منهما و ان كان مع الآخر الى ثالث و هو العلّة لها و الى مادّة

---

١. ق، ك: بسبب
٢. س: لذلک
٣. ك: المعلومين
٤. ق، ك: فالاول
٥. ق: ظن / في المصدر: ظنّوه

الآخر أو موضوعه، فليس كلّ منهما غنياً عن الآخر من كلّ وجه، و لا الاحتياج دائراً بينهما على وجه مستحيل.

و تفصيل المقام: ان كان المراد من المتضائفين هما الموصوفان، فكلّ منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته الّتي بها يسمّى مضافاً حقيقياً الى ذات الآخر، و لايكون هذا دوراً؛ و ان كان المراد البسيطين المحقّقيين فكلّ منهما محتاج في ذاته لا الى الآخر، بل الى مادّته أو[1] موضوعه؛ و هو أيضاً ليس بدور محال. و ان كان المراد المركّبين المشهورين المأخوذين من الصفة و الموصوف معاً، فكلّ منهما محتاج لافي كلّه بل في جزئه الى الآخر، لافي جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الأولى[2]، هيهنا أيضاً لايلزم الدور المستحيل. و ان ظنّ لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضائفين على أيّ وجه أخذ و على وجه، لا احتياج لأحدهما الى الآخر، و لاعلى سبيل الدور»،[3] انتهى.

و اعلم أنّ أكثر ما ذكره متداول بينهم و مذكور في شرح *الاشارات*. و قد تكلّمنا عليه في تعليقاتنا عليه[4] بوجه مبسوط لكن لابأس بأن لانتجاوز عنه هيهنا أيضاً، فنقول: لايخفى أنّ التلازم يمكن أن يوجد[5] بمعنيين:

أحدهما: أن يكون شيئان بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر في الواقع مع قطع النظر عن أنّ ذاتها يستدعي في لحاظ العقل أن لايكون أحدهما: الّا و يكون الآخر.

و ثانيها: أن يجعل عبارة عن هذا الاستدعاء المذكور.

و على الأوّل لاشكّ أنّ العلّة الموجبة الّتي انحصرت العلّية فيها و معلولها متلازمان، و كذا معلولى علّة كذلك، و لاحاجة الى أمر آخر من علاقة و حاجة

---

١. ق، ك، س: + الى
٢. ق: - الاولى
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٢
٤. المصدر، ورق
٥. ص، ك: يؤخذ

توجده العلّة بينهما، و هو ظاهر لكنّ الكلام في أنّ هذا المعنى هل يمكن أن يوجد بدون العلّية من أحد الجانبين أو من [الف - ٦٥] ثالث لهما و بدون احتياج كلّ منهما الى الآخر من وجه أم لا؟ و لعلّ الظاهر هو الأوّل، اذ لايأبى العقل عن أن يمتنع انفكاك أحد الشيئين عن الآخر بدون العلّية و الاحتياج. و بالجملة هذا ليس من الأوليات كما يحكم به الوجدان و لاعليه برهان.

و على الثاني لاشكّ أيضاً أنّ بين العلّة المذكورة و معلولها تلازم كذلك، و لاحاجة أيضاً الى أمر من علاقة و حاجة، لكن هل معلولا علّة ثالثة أيضاً كذلك أم لا؟ و هل هذا المعنى يمكن أن يوجد بدون العلّية بينهما أو معلوليتهما لثالث أم لا؟ الظاهر في الأوّل هو الثاني، و في الثاني هو الأوّل، لكنّ الثاني أظهر.

و اذ قد عرفت هذا فنقول: ان كان مراد القوم من التلازم المعنى الأوّل، فالكلام معهم في موضعين، أحدهما: حكمهم بلزوم العلّية و المعلولية كما ذكرنا؛ و ثانيهما: توهّم بأنّه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق، بل من حيث تقتضي تلك العلّة الموجبة تعلّقاً مّا و حاجةً مّا لكلّ واحد منهما بالآخر.

و قد ظهر أيضاً و ان كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم الأوّل أيضاً، كما عرفت. و نقول معهم أيضاً: انّ ما ذكرتم أنّه لاتكفي العلّة الثالثة الموجبة، بل لابدّ من ايجابه العلاقة بينهما و الحاجة ما أردتم بهذه العلاقة أردتم بها علاقة اللزوم الّتي هي الاستدعاء المذكور، أم مجرّد الاحتياج بينهما في أمر. فان أردتم الأوّل، فنقول: من الضروريات أنّه اذا جاز أن يكون شيئان يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر في الواقع - و مع ذلك لايكون بينهما الاستدعاء المذكور، الّا اذا أوجده الأمر الثالث الّذي هو علّتهما، فجاز أن يكون ذلك الاستدعاء توجد من ذات الأمرين بدون علّية أحدهما للآخر أو معلوليتهما لثالث أو من أمر آخر اجنبي[1]، و ذلك لأنّه ظهر حينئذ أنّ هذا

---

١. ق: - اجنبي

الاستدعاء ليس من جهة امتناع الانفكاك الواقع بينهما من حيثية العلّية و المعلولية، اذ على التقدير المذكور ذلك الامتناع حاصل من دون الاستدعاء. و اذا لم يكن من هذه الجهة فالعقل يجوز بل يحكم بجواز أن يحصل ذلك[١] الاستدعاء و ان لم تكن العلّية و المعلولية امّا من ذات الأمرين أو من أجنبي ان جوّزنا وجود ذلك الأمر من غير الذات، و انكاره مكابرة.

نعم لو لم يقولوا بذلك و يحكموا بأنّ في صورة المعلولية لثالث أيضاً هذا الاستدعاء يتحقّق[٢] البتة[٣] كما في صورة علّية احدهما لكان حكمهم حينئذ بالانحصار المذكور ليس غير موجّه رأساً، و كان له طريق الى الاستقامة بوجه.

و ان أردتم الثاني فمرادكم بالاحتياج إمّا الاحتياج في أمر يمتنع انفكاكهما[٤] عنه، أو أعمّ من ذلك. و على الثاني ظاهر أنّ الاحتياج في مثل ذلك الأمر لايوجب التلازم. و على الأوّل نقول: من الظاهر أنّ منشأ هذا اللزوم ليس الاّ امتناع الانفكاك [ب - ٦٥] الّذي بين المتلازمين باعتبار الاحتياج الى الأمر المذكور، و لاشك أنّ هذا الامتناع حاصل بينهما من معلوليتها[٥] للثالث من دون حاجة الى هذه الحاجة، و أيضاً اذا جاز أن تكون هذه الحاجة منشأ اللزوم فيجوز أن تحصل هذه الحاجة من ذاتهما[٦] أو[٧] من أجنبي بدون حاجة الى العلّة الموجبة، اذ من الظاهر أن لامدخل لاجتماع الحاجة و العلّة الموجبة أصلاً و قس على ما ذكرنا لو أرادوا أنّ العلّة الموجبة لابدّ أنّ توجب العلاقة و الحاجة معاً هذا.

ثمّ لايبعد أن يقال في توجيه كلام الشيخ في هذا الكتاب و ان كان كلامه في *الاشارات* بعيداً عنه أنّه لم يرد أنّ العلّة الثالثة لابدّ أنّ توجب العلاقة و الاّ لم يكونا

---

١. كذا
٢. ق : متحقق
٣. ق ، ك : و ان
٤. ق ، ك : انفكاكها
٥. ك : معلوليتهما
٦. بعض النسخ : ـ من ذاتهما
٧. ص : + ذاتهما

متلازمين، بل مراده أنّه لابدّ في التلازم من أن يكون أحدهما هو الأوّل بالذات، أو يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعاً بايجاب العلاقه الّتي بينهما أو توجب العلاقة بايجابهما. و معناه: انّ السبب الخارجي امّا أن يقال: أنّه أوجب أوّلاً أن يكون بين الأمرين امتناع الانفكاك في الواقع أي أوجب أن لايكون هذان الأمران[1] منفكّين في الواقع غير مجتمعين فيه، و بتوسّط ذلك أوجبهما جميعاً، لأنّ ذلك المعني يستلزم وجودهما جميعاً، و ايجاب الملزوم مستلزم لايجاب اللازم؛ أو يقال: انّه أوجب أوّلاً الأمرين جميعاً، و بتوسّط ذلك أوجب العلاقة، اذ وجوب الأمرين معاً مستلزم[2] لامتناع الانفكاك بينهما في الواقع؛ فاذا أوجب الأوّل فقد أوجب الثاني أيضاً.

و الحاصل أن ليس غرضه اشتراط أمر زائد على وجود سبب خارج موجب، بل غرضه تفصيل أنّ الايجاب بأيّ نحو يكون و ابداء احتمالاته كما هو دأبه في سائر المواضع. و الاحتمال الأوّل و ان كان بعيداً لكن ليس ايراد مثله من دأب الشيخ ببعيد كما يظهر من تفحّص كلماته.

و على هذا قوله في جواب نقض المتضائفين و أيضاً المادّتان أو الموضوعان ليس باعتبار أنّه من تتمة الجواب، بل الجواب قد تمّ بأنّ المتضائفين أيضاً لهما علّة موجبة، فلايكون ممّا ظنّوه. و ذكر الاحتياج الى المادّتين أو الموضوعين من باب الزيادات الّتي توجد في كلامه كثيراً تأييداً و توضيحاً للمقام و بياناً للواقع الى غير ذلك من المطالب الّتي كانت مستحسنة في نظره، و حينئذ لاكلام معه سوى منع الحصر الّذي ادّعاه من أنّ التلازم لايكون الاّ اذا كان أحدهما علة للآخر أو معلولاً للثالث، سواء أراد بالتلازم المعني الأول[3] أو المعني الثاني هذا.

ثمّ انّ التوجيه الّذي ذكره هذا القائل لقول الشيخ: «يوجبهما جميعاً بايجاب

---

١. ق: الامرين
٢. ک: يستلزم
٣. ق: الاولى

العلاقة» الی آخره ممّا لایفهم معناه، و لایظهر له محصّل أصلاً. و الأولیٰ في التوجیه ما وجّهنا.

[۸/٤۱] قوله: و المضافان لیس أحدهما واجباً بالاخر.

الظاهر أنّهم [الف – ٦٦] لم یقولوا بأنّهما واجبان بالآخر، بل أنّهما متلازمان من دون علّیة، فالأولیٰ أن یقال: انّ المضافین لیس تلازمهما من دون علّیة[۱]، بل باعتبار العلّیة الموجبة لهما جمیعاً و ما ذکرنا أنّ المتلازمین لابدّ فیهما من العلّیة، لایعني[۲] به علّیة أحدهما للآخر، بل أعمّ منهما[۳] و من علّیة ثالث موجب لهما.

[۱۰/٤۱] قوله: و أیضاً المادّتان أو الموضوعان.

کأنّه أراد بالمادّة المحلّ، و التردید لعلّه للاشعار بأنّ الاحتیاج لایلزم أن یکون الی خصوص الموضوع کما في المضافین[٤]، بل یجوز أن یکون باعتبار المحلّ أیضاً. لکن هذا التوجیه انّما یلائم[٥] ما حملوا کلام الشیخ علیه من أنّ السبب الخارج الموجب لایکفي في التلازم، لا ما حملنا علیه. و یمکن أن یقال: علی ما حملنا أیضاً أنّ غرضه أنّ في المتلازمین سوی الاحتیاج الی العلّة الموجبة یوجد الاحتیاج الی أمور أخریٰ أیضاً من المادّة أو الموضوع، لکن لیس[٦] هذه الاحتیاجات ممّا یکفي في التلازم، بل لابدّ من وجود العلّة الموجبة. و بالجملة غرضه التفصیل و التوضیح و اشباع الکلام کما ذکرنا غیر مرّة.

---

۱. ك : علیته
۲. ص : لامعنی
۳. ق : منها
٤. ص : المتضالفین
٥. ص : ملایم
٦. کذا

[١١/٤١] قوله: و ذلك لأنّه لايخلو ... .

اشارة الى قوله: «فاذن ليس يمكن أن يكونا متكافي[1] الوجود» الى آخره. و ما ذكره الى آخر الفصل دليل آخر على المطلب قريب من الأوّل بزيادات و توضيحات و تفصيلات.

[١٣/٤١] قوله: فيصير ممكناً فيصير معلولاً.

ظاهره: أنّه أراد أنّه لايخلو إمّا أن يكون وجود كلّ من الأمرين و حقيقته هو أن يكون مع الآخر، أي كون التلازم بينهما باعتبار ذاتهما بذاتهما لاباعتبار أمر خارج عنهما بأن يستدعي ذات كلّ منهما أن لايتحقّق بدون الآخر فلايكون واجباً بذاته، لما بيّن في الدليل السابق أنّه اذا كان واجباً بذاته فإمّا أن يجب بالآخر أيضاً أو لا، فان وجب بالآخر لزم أن يكون واجباً بالذات و بالغير، و ان لم يجب به فلايجب أن يتبع وجوده وجود الآخر و يلزمه، فيكون ممكناً، فيصير معلولاً الى آخر ما قاله لتوضيح المرام و تفصيله؛ و الّا فالدليل تمام بهذا القدر بانضمام أنّه خلاف الفرض كما ذكرنا سابقاً. و الفرق بين الدليلين باعتبار ما ذكره في التوضيح و التفصيل فيهما و الّا فأصل الدليل واحد هذا.

و قد علّل بعض سادة العلماء هذا القول من الشيخ: «لقوله لأنّ ما حقيقته هو أن يكون مع الآخر ليس الّا المضاف الحقّ و المضاف الحقّ لايكون الّا ممكناً»،[2] انتهى. فحمل كون وجود كلّ منهما مع الآخر على أن تكون حقيقة كلّ منهما مقيسة الى الآخر، كالمضافين.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّه على هذا يكون مقابل هذا الشقّ أن لاتكون ماهيتها مقيسة الى

---

١. س: متكافين

٢. تعليقة السيد الداماد / ٢٥ الف

الآخر، كالمضافين[١]. و حينئذ لايصحّ قول الشيخ: «و إمّا أن لايكون فتكون المـعية طارئة على الوجود[٢] الخاصّ لاحقة له»، اذ لايلزم من عدم كـون التـلازم بـاعتبار الماهية كالمضافين أن يكون التلازم طارئاً [ب - ٦٦] على الوجود، لاحقاً له، اذ يجوز أن يكون باعتبار الوجود في نفسه كسائر المتلازمين غير المضافين.

و لو قيل أُريد بالمعية[٣] الطارئة على الوجود الخاصّ الطارئة على الماهية، سواء كان باعتبار الوجود أو لا ـ كما هو المصطلح في الوجود الخاصّ من أنّه نفس الماهية ـ فنقول: مع قطع النظر عن أنّ جميع التلازمات الّتي ليست باعتبار الأمر العـارض كالأب و الابن و الصانع و المصنوع فانّما هو باعتبار الذات و ليست طـارئة عـلى الذات، سواء كان في المضافين أو غيرهما؛ غاية الأمر أنّ في المضافين[٤] باعتبار الوجود الذهني و في غيرهما باعتبار الوجود الخارجي، فجعل تلازم المضافين باعتبار الذات و تلازم غيرهما طارئاً عليها لايخلو عن بعد.

نقول: انّ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه أنّه يدّعي أنّ في هذا الشقّ يلزم خلاف الفرض، و هو أنّ المعية بين الواجبين بحسب الذات، و لم يصرّح به اعتماداً على الظهور. و من البيّن أنّه ليس الفرض أنّ الواجبين يكون تلازمهما من بـاب تـلازم المضافين، بل المفروض أن يكون تلازمهما بحسب الذات لابحسب عارض كالأب و الابن، و هو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّه اذا لم يكن تلازمهما من باب تلازم المضافين بل طارئاً عـلى الماهية، لكن يكون تلازماً في الوجود الخارجي لاباعتبار أمر لاحق، فكيف يجـوّز الشيخ أن يكون أحدهما على تقدير كونه معلولاً معلولاً لمكافئه لامن حيث مكافئه؟ لأنّ هذا انّما يصحّ على تقدير كون التلازم و التكافي باعتبار الأمر اللاحق، كما لايخفى.

---

١. ك : المتضائفين. ق : ـ أو غيرهما ... المضافين

٢. في المصدر: وجوده

٣. ق : بالماهيّة

٤. ك : المتضائفين. ق : ـ أو غيرهما ... المضافين.

الّا أن يقال: انّ هذا الشق الّذي يكون مقابل الشق الأوّل بالمعني الّذي ذكره أعمّ من أن يكون التلازم[١] باعتبار الوجود نفسه أو باعتبار اللاحق، و تجويز الشيخ لايلزم أن يكون في جميع أفراده، بل يجوّز أن يكون باعتبار الفرد الأخير.

لكن أنت خبير بأنّ حكم الشيخ بعد ذلك ـ بأنّ العلاقة عرضية في الشق الّذي ذكره، و أنّ الّذي بالعرض علّة لاصالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين ـ يأبى من هذا التعميم، اذ ظاهر أنّ هذا كلّه في اللزوم باعتبار اللاحق، و إجراؤه في اللزوم باعتبار الوجود أيضاً تكلّف تامّ هذا.

ثمّ أنّه قد قيل في هذا المقام: «اشارة الى قول الشيخ: و ذلك لأنّه لايخلو» الى آخره اشارة الى ما سبق من قوله: «ليس يمكن أن يكوناً متكافي الوجود»، الى آخره. أي اذا لم يكن أحد الواجبين علّة مطلقة للآخر و لا لهما علّة خارجة عنهما كذلك فلايخلو امّا أن يكون نحو وجود واحد منهما و حقيقته الخاصّة به أن يكون مع الآخر، أو لايكون كذلك.

فعلى الأوّل: يكون وجوده وجوداً نسبياً تعلّقياً كوجود الاضافات و الأعراض و الصور المنطبعة، فكيف يكون واجب الوجود و هو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقه؟ و كيف تكون علته [الف – ٦٧] الشيء الّذي يكافيه في الوجود، بل هي متقدّمة عليه مطلقاً و هو المتأخّر عنها مطلقاً. فلايكون سبب العلاقة بينهما من الطرفين كما هو شأن المتكافيين، بل من جانب واحد، كما هو شأن العلّة و المعلول؟

و أمّا على الثاني: فلاتكون بينهما معية ذاتية و علاقة وجودية، فتكون المعية طارئة عليه بعد تقرّر وجوده الخاصّ كحال المتضائفين اللّذين[٢] عرضت[٣] لهما الاضافة

١. س: + باعتبار الأمر اللاحق ... التلازم

٢. ق، س: اللذي ٣. ص: عرض

بعد وجودهما، كالربّان مع السفينة و صاحب الدار مع الدار، فانّ لكلّ من الطرفين وجوداً خاصّاً لايكون بحسبه متعلّقاً بالآخر و لامعه ثمّ لحقه[١] صفة بحسبها كان مع الآخر»،[٢] انتهى.

و هذا أيضاً قريب ممّا نقلنا آنفاً، و فيه أوّلاً: انّ المناسب أن يقول: «أي اذا كان الواجبان متكافيين فلايخلو» الى آخره؛ و وجهه ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ مراده يكون نحو وجود واحد منهما و حقيقته[٣] الخاصّة به أن تكون مع الآخر ان كان أنّ ماهيته تكون معقولة بالقياس الى الغير كما نقلنا عن بعض السادة[٤] فمع ما فيه ممّا ذكرنا يرد عليه أنّه حينئذ لايصحّ قوله: «و الأعراض و الصور المنطبعة» لأنّ الأعراض غير الاضافات، و الصور المنطبعة ليست ماهياتها كذلك، و ان كان أنّ ماهيّته تقتضي الكون مع الآخر، سواء كان في الذهن أو في الخارج، فحينئذ أيضاً لايصحّ قوله المذكور، و هو ظاهر. و لايصحّ أيضاً أنّه يكون حينئذ وجوده وجوداً نسبياً يكون ممكناً البتة، و أيضاً لايلزم على الشقّ الآخر المقابل له أن لاتكون بينهما معية ذاتية و علاقة وجودية كما لايخفى. و ان أراد به كون وجوده تابعاً و متعلّقاً بشيء، فحينئذ يتّسع مجال المنع في أنّ في الشق الثاني يلزم أن لاتكون بينهما معية ذاتية.

[١٥/٤١] قوله: فلايكون هو و الآخر علّة للعلاقة الّتي بينهما بل ذلك الآخر.

الآخر الأوّل، ليس الآخر الّذي في قوله: «فتكون اذن علّته أمراً[٥] آخر» بل هو المكافي الآخر. و الآخر الثاني هو ذلك الآخر الّذي هو الأمر الثالث الخارج.

---

١. كذا

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٣-٣٣

٣. ص، ك: حقيقة

٤. أي: ميرداماد

٥. ف، ص، ك، س: امرأ

[٢/٤٢] قوله: و يكون صاحبه أيضاً علّة للعلاقة الذهنية[١] بينهما كالأب و الابن.

لايخفى أنّه على تقدير أن تكون المعية طارئة على الوجود، و كان التكافي باعتبار أمر عارض، و كان ذات أحد المتكافيين علّة لذات الآخر، لايلزم أن تكون علّة العلاقة أيضاً ذلك الذات، بل يجوز أن تكون[٢] العلّة ذات المعلول أو أمر ثالث: الّا أن يكون مراده أنّه قد يكون ذلك، أو يقال أنّه لمّا كان المفروض أنّه لاحاجة في هذا التكافي الى أمر خارج فلايجوز اسناده[٣] الى الثالث، و أمّا اسناده الى المعلول فيرجع اسناده الى العلّة أيضاً بواسطة.

[٤/٤٢] قوله: فتكون العلّة الأولى للعلاقة هي أمر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت.

لايخفى أنّه على التوجيه الّذي ذكرنا لكلام الشيخ في الشق الأوّل من شقّ هذا الدليل الأخير يرد عليه أنّه اذا [ب - ٦٧] كان[٤] العلاقة عرضية و لاتكون ذات أحد المكافيين[٥] علّة للآخر لايلزم أن تكون العلّة الأولى للعلاقة أمراً خارجاً موجداً لذاتيها، اذ يجوز أن يكون ذاتاهما واجبين، و تكون العلّة العلاقة العرضية ذاتاهما، أو احديهما أو امر ثالث. نعم اذا كانت العلاقة ذاتية و لم يكن أحدهما علّة للآخر يجب أن تكون العلاقة أمراً خارجاً موجداً لذاتيها على ما بيّن.

و هذا الايراد يرد على التوجيهين الأخرين المنقولين أيضاً، اذا عمّم الشق الثاني يجب[٦] أن[٧] يكون شاملاً للعلاقة الوجودية و العلاقة العرضية[٨]. و أمّا اذا خصّص

---

١. س : الموجبة / المصدر : الوهمية　　٢. ك ، س : - يكون

٣. ك ، س : استناده. هكذا في سائر الموارد الى آخر التعليقة.

٤. كذا　　٥. ص : المتكافيين

٦. ص : بحيث　　٧. س : - ان

←

بالعلاقة الوجودية فلايرد هذا الايراد، لكن يزداد فساداً على الفساد كما لايخفى.

و يمكن أن يتكلّف و يقال أراد بالخارج المغائر و بايجاده لذاتيهما ايجاده لهما من حيث هما مكافيان[٩]. فيصير حاصل الكلام أنّه اذا كانت[١٠] العلاقة عرضية و لم تكن ذات إحدهما علّة لذات الآخر كان[١١] علّة العلاقة أمراً مغائراً لهما[١٢] من حيث هما مكافيان، سواء كان نفس ذات أحدهما أولا؛ فيكونان من حيث التكافي معلولين، و المفروض أنتهما من حيث التكافي واجبان؛ و لاشكّ في صحّته حينئذ لكن لايلائم قوله: «على ما علمت».

فان قلت: لو فرض أنّ كلامه في خصوص العلاقة الوجودية و تسميتها[١٣] العلاقة العرضية، و بقطع النظر عن مفاسده المذكورة لكان قوله غير صحيح أيضاً، لأنّه انّما ادّعي أنّ المتكافيين لايجوز أن لايتعلّقا بعلّة خارجة، بل لابدّ في التلازم من كون أحدهما علّة للآخر، أو كونهما معلولى ثالث، و هذا الدليل في بيان هذا الأمر، فكيف يصحّ أن يقول: انه اذا لم يكن أحدهما علّة للآخر تكون لهما علّة ثالثة، على ما علمت؟ و هل هو الّا في بيان هذا المطلب؟

قلت: لعلّ ما ذكره سابقاً بقوله: «بل يجب أن يكون أحدهما هو الأوّل بالذات، أو يكون هناك سبب خارج» أراد به أنّ الواجبين على تقدير التكافي يلزم أن يكونا كذلك، و يكون غرضه الاستدلال على ذلك، لا على أنّ المتلازمين لابدّ أن يكونا كذلك، بل تكون هذه المقدمة بديهية[١٤] مسلّمة عنده غير محتاجة الى دليل، لكن على هذا ليس قوله: «على ما علمت» أيضاً غير مستقيم، الّا أن يراد على ما علمت في موضعه، و لايخلو عن بعد[١٥].

---

٨. وقع الى هنا سقط في نسخة م

٩. ك : متكافيان

١٠. م : كان

١١. كذا

١٢. م : لها

١٣. ق : تسميّها

١٤. ق : ـ بديهية

١٥. ك : ـ فان قلت ... بعد

[٥/٤٢] قوله: فيكون لاتكافؤ هناك الّا بالعرض المباين أو اللازم.

يمكن أن يكون تفريعاً على الشقّ الأخير أو على الشقّين الاخيرين.

و على الثاني لااشكال في قوله: «بالعرض المباين» اذ يجوز أن يكون احتمال ذلك في الشق الأوّل. و على الأوّل يناقش فيه حيث انّه أخذ اللزوم فيه أوّلاً حيث قال: «و تكون العلاقة لازمة لوجودهما» و كأنّه أراد بهذا الترديد الاشعار بأنّ ما ذكره أوّلاً من باب التمثيل، و الّا فلاينحصر الاحتمال في كون العلاقة لازمة[1] هذا.

ثمّ اعلم أنّ الفرق بين الدليل الأوّل الّذي ذكره و الدليل الثاني الى قوله: «و أيضاً» على[2] ما وجّهنا ليس ظاهر الّا بأنّ في الدليل الثاني [الف - ٦٨] ألزم[3] على تقدير الامكان، الاستناد[4] الى ثالث، و ألزم منه خلاف الفرض، و أيضاً فصّل العلاقة الى الذاتية و العرضية. و في الدليل الأوّل أبدأ الاحتمالات الّتي ذكرها[5] في تقدير الامكان و أبطلها من غير تعرّض للاستناد الى الثالث، و الزام خلاف الفرض منه، و لم يفصّل العلاقة أيضاً الى الذاتية و العرضية.

و أنت خبير بأنّه و ان لم يتعرّض صريحاً في الدليل الأوّل للاستناد[6] الى الثالث، لكن قد ظهر ممّا سبق أنّه لابدّ في اثبات بعض مقدّماته من التمسّك بأنّه لايمكن الاستناد الى ثالث و الّا يلزم خلاف الفرض. و أمّا تفصيل العلاقة فأمره سهل، اذ لايذهب الوهم على تقدير فرض المدّعي على ما ذكره الى هذا الاحتمال و لو فرض ذهابه اليه فلابدّ في الدليل الأوّل أيضاً من ابطاله؛ فلم يبق اذن فرق يعتدّ به بين الدليلين بحيث يحسن جعلهما دليلين مختلفين. نعم على التوجيهين اللذين نقلنا الفرق بينهما ظاهر، لكن قد عرفت فسادهما جداً.

---

١. ك : ـ و الا فلاينحصر ... لازمة
٢. م : ـ على
٣. ق : لزم
٤. ص : الاسناد
٥. ق : ذكرنا
٦. ص : الاسناد

و أمّا الفرق بين قوله: «و أيضاً» الى آخره و ما سبقه فهو: انّ فيما سبقه بنى الكلام على أنّ في الشق الثاني يلزم خلاف الفرض من حيث انّه تكون العلاقة عرضية و المفروض أنّ بينهما علاقة ذاتية، و فيه قطع النظر عن ذلك، و فصّل هذا الشقّ الى شقين، و الزم في كلّ منهما كونهما من حيث التكافؤ معلولين، و هو خلاف الفرض. اذ الفرض أنّهما من حيث التكافؤ واجبين، أو الزم هذا في الشق الأخير و ألزم في الشقّ الأوّل[1] أولية أحدهما بالذات المنافية للتكافؤ.

و أنت خبير بان هذا البحث ـ الطويل الذيل[2] ـ في كلام الشيخ مع بذل الجهد في تصحيحه و توضيحه على ما اطّلعت عليه ليس فيه كثير فائدة يقتضي ارتكاب مثل هذا التطويل لأجله، بل كان الأولىٰ الاقتصار على أصل الدليل الّذي أشرنا اليه و التكلان عليه، فليس في هذا التكثير[3] للسواد[4] الّا أن يوجب على خلاف المعتاد تفريق بصر البصيرة و يزداد التشويش و الحيرة.

---

۱. ق، ك، م: ـ الاول
۲. ص: الذليل
۳. ق: التكثر
٤. كذا و في العبارة نوع اضطراب

[الفصل السابع]

[في أنّ واجب الوجود واحد]

[٦/٤٣] قوله: في المعني الّذي هو حقيقته

أي في تمام ماهيّته النوعية.

[٩/٤٣] قوله: قد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا أو قارنه نفس أنّه هذا.[١]

و في بعض النسخ بدون كلمه «أو» الأولى و الأخيرة. و لعلّ مراده على الأوّل أنّه قارن هذا[٢] المعني النوعي شيء بسببه صار هذا الفرق المعيّن، أو صار حاصلاً في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة، و المآل واحد. و هذا بناءً على أنّ التشخص[٣] أمر زائد ينضّم الى[٤] الماهية النوعية، أو قارنه بجرّد أنّه هذا الفرد المعيّن، او أنّه[٥] لأمر[٦] حاصل في هذا الفرد المعيّن ـ باختلاف العبارة و اتّحاد المآل ـ و هذا[٧] بناءً على أنّ التشخّص ليس أمراً زائداً بل هو أمر اعتباري، و هو نفس الهذية فكان النوع بمجرّد الوجود لابانضمام شيء آخر اليه يصير هذا أو في هذا.

---

١. ك، م: + أو في هذا
٢. ص: بهذا
٣. ص: التشخيص
٤. ق، ك: على
٥. ق: المعين لذاته
٦. ص، م: ـ لامر
٧. ق: قصداً

و مراده على الثاني أنّه قارنه في هذا الفرد شيء به صار هذا الفرد، بناءً على كون التشخّص أمراً زائداً منضماً أو قارنه في هذا الفرد نفس الهذية، بناء على الاحتمال [ب - ٦٨] الآخر.

و الأصح هذه النسخة الاخيرة لسلامتها عن التكلّف الّذي في الترديد الأوّل و الأخير. و أيضاً قوله: «و لم يقارنه هذا المقارن في الآخر» يشعر بأن كلمة «في هذا» أيضاً متعلّق بالمقارنة في الموضعين كما لايخفى، و ترك هذا[1] الترديد في الثاني ممّا يؤيدها[2] أيضاً.

[١٠/٤٣] قوله: بل ما به صار ذاك ذاك أو نفس أنّ ذاك ذاك[3].

هذا الترديد أيضاً بناءً على الرأيين في التشخّص. و الأولىٰ أن لاتكرّر كلمة «ذاك» في الموضعين، فيكون على وزان ما سبق. و يصير حاصل المعنى: أنّه قارن هذا المعنى النوعي في الفرد الآخر أمر صار ذلك المعنى النوعي بسببه ذاك الفرد، أو قارنه نفس أنّ هذا المعنى النوعي ذاك الفرد. و التكرار في الفقرة الأولىٰ و ان كان أمره سهلاً ـ اذ كما يصحّ أن يقال: قارن المعنى النوعي أمر[4] صار بسببه ذلك الأمر النوعي ذاك الفرد ـ كذلك يصحّ أيضاً أن يقال: انه قارنه أمر صار بسببه ذاك الفرد ذاك الفرد؛ لكن في الفقرة الثانية كأنّه لم يكد يستقيم، اذ الصحيح[5] أن يقال: انه قارن ذلك المعنى نفس أنّه ذاك الفرد، لاأنّه قارنه نفس أنّ[6] ذاك الفرد ذاك الفرد الّا بتسامح أو يحمل «ذاك» الثاني على التأكيد، و يجعل اسم «أنّ» ضميراً مستتراً فيها راجعاً الى المعنى النوعي ان جوّز استناد غير ضمير الشأن في «أن»[7]. أو يجعل «ذاك» الأوّل اشارة الى

١. ص : ـ هذا
٢. ص : يؤيد هذا
٣. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.
٤. ك : ـ امر
٥. م : اذ يصحيح
٦. ك : ـ أن
٧. ق ، م : ـ ان جوز ... ان

المعنى النوعي و الثاني الى الفرد الآخر. و بالجملة الأمر في مثل هذه الأمور سهل.

و قد قيل في شرح هذا المقام بانياً للكلام على النسخة الأولىٰ و كأنّه لم يصل اليه النسخة الاخيرة أو لم يعتدّ بها، يحتمل أن يكون مراده من أحد الترديدين اشارة الى قسمى التركيب العقلي اللذين أحدهما بحسب الأجزاء المحمولة. و الثاني بحسب الأجزاء الذهنية. أو الى قسمَي التركيب الذهني و الخارجي، اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات، فانّ المعنى المشترك فيه جزء ذهني أو خارجي لأفراده الّتي[1] يتركّب[2] كلّ منها[3] منه و من مخصّص[4] غيره، فهو موجود فيها ذهناً أو خارجاً؛ و ليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا أخذ مطلقاً بلاشرط بالقياس الى أفراده البسيطة أو المركبة لكونه محمولاً بهذا الاعتبار. فلايقال: اللون في السواد و لا في الأسود.

و مراده من الترديد الآخر الاشارة الى نحو الفرق بين الفصل ـ كالحسّاس و الناطق ـ و بين مبدئه ـ كالحسّ و النطق ـ بل كالصورة الحيوانية و الصورة الانسانية، فلحوق الناطق مثلاً للحيوان ـ لحوق نفس كونه انساناً أو أنّه صار انساناً ـ لكونه متحداً مع الحيوان، و لحوق النفس الناطقة به لحوق أمر به صار انساناً. و نسبة التشخّص و مبدئه أيضاً الى النوع كنسبة الفصل و مبدئه الى الجنس.

[١٠/٤٣] و قوله: و لم يقارنه هذا المقارن في الآخر.

«أي لم يقارن المعنى المشترك فيه ـ الّذي هو تمام حقيقة الأفراد ـ هذا المقارن الّذي به صار هذا المعنى المشترك هذا أو قارنه نفس أنّه هذا، بل قارنه مخصّص آخر أو تخصيص[5] آخر. أي قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الآخر، أو قارنه

---

١. ق : الشيء
٢. ص : تركب
٣. ق ، ك : منها
٤. ص : تخصّص
٥. ص : تخصّص

نفس أنته ذلك الآخر.

و انّما لم يذكر الترديد الآخر هيهنا لبعد[1] احتمال [الف - ٦٩] التركيب الخارجي في الواجب، فاكتفي بالتعميم الأوّل لكنّه غير الأسلوب في قوله «ذاك ذاك[2]» في الموضعين، و كان وزانه بحسب ما ذكره أولاً أن يقال به صار ذاك أو نفس أنته ذاك، لكن المآل واحد؛ فانّ المعني المشترك فيه موجود في الفرد الآخر باعتبار و عينه باعتبار، فيشار اليه نحو الاشارة الى ذلك الآخر على أنّ الامر فيه بيّن»،[3] انتهى.

و الظاهر أنّه ليس بمستقيم؛ لأنّ الترديد الأوّل اذا كان بحسب الأجزاء المحمولة و غيرها ـ من الأجزاء الذهنية أو من الأجزاء الخارجية و الآخر بحسب مقارنة الفصل مبدئه ـ فحينئذ يجب أن تكون مقارنة الفصل متحقّقة في الأجزاء الغير المحمولة، سواء كانت ذهنية أو خارجية، حتّى يكون قوله: «أو في هذا» في قوله: «أو قارنه نفس أنته هذا أو في هذا» اشارة اليها. و كذا يجب أن تكون مقارنة الفصل متحقّقة في الأجزاء المحمولة حتّى يكون قوله: «به صار هذا» اشارة اليها، و كلامهما لايستقيم؛ فافهم!

[١٦/٤٣] قوله[4]: أو لوجود بما هو ذلك الوجود.

أي وجود نفس هذا المعني لاخصوص أحد وجوداته.

فان قلت: لعلّه لذلك و حينئذ لامحذور.

قلت: خصوص أحد وجوداته في الحقيقة هو البعض[5] الّذي الكلام فيه و في سببه.

---

١. ص : بعد

٢. ق : ذلک

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٤

٤. انظر : هامش المصدر و اختلاف النصوص فيه، لانصّه.

٥. ق ، ك : التعين / ص : التعيين

[٣/٤٤] قوله: فيكون لولا تلك العلّة كانت[١] الذوات واحدة أو لم تكن.

كان الترديد بناءً على أنّه اذا لم تكن العلّة الخارجة[٢] فاما أن يقال أنّه لابدّ من تحقّق التمين الواجبي، و لابدّ له من علّة قطعاً، و لما فرض أنّ العلّة الخارجة ليست متحقّقة[٣] فلابدّ من أن تكون علّته المعني النوعي، فيجب أن تنحصر الذات في واحدة؛ أو يقال: انّه لمّا فرض أنّ المعني النوعي ليس بعلّة بل العلّة الخارجة، فلو فرض انتفاء العلّة الخارجة يجب أن لاتتحقّق ذات أصلاً.

و لايخفى أنّ ما ذكر في الشق الأوّل لاينافي كون الكلام بعد فرض كون المعني ليس علّة، اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلّة الخارجة فرض أمر محال، فيمكن أن يستلزم محالاً آخر، و[٤] هو كون المعني المشترك علّة بعد فرض كونه ليس بعلّة.

[١١/٤٤] قوله: فلايخلو امّا أن يكون ذلك المعني شرطاً[٥] في وجوب الوجود الى آخره.

فيه نظر؛ لأنّه ان أريد بكون المعني شرطاً في وجوب الوجود[٦] أنّ معني معيّناً من المعاني المتخالفة شرط في وجوب الوجود فسلّم أنّه حينئذ يجب أن يتّفق الكلّ فيه، لكنّ على هذا نختار الشقّ الثاني و نقول: لانسلّم أنّه اذا لم يكن خصوص معني من تلك المعاني شرطاً في وجوب الوجود أن يتقرّر وجوب الوجود دونه وجوب وجود[٧] و هو داخل عليه عارض مضاف اليه، لجواز أن يكون تقرّره بأحد من تلك المعاني، و حينئذ لايلزم تقرّره[٨] بدون تلك المعاني، بل تقرّره[٩] دائماً بأحد منها، و عدم

١. في المصدر : لكانت
٢. كذا و ما بعده
٣. ص : ليس بمتحققة / م : بمتحققه
٤. ق : ـ آخر
٥. مصدر: فلايخلو ذلك المعنى اما أن يكون شرطاً
٦. ق : ـ الى آخره ... الوجود
٧. ك : وجوده
٨. ك : تقريره
٩. ق : مقرره

توقّفه على خصوص أحد منها ليس بقادح في المرام.

و ان أريد به أعمّ[١] من المعين و غيره. فنختار الأوّل، و لايلزم اتفاق الكلّ في الحقيقة، و هو ظاهر. الّا أن يقال أنّ أحداً لابعينه لايمكن أن يقرّر وجوب الوجود و يحقّقه.

و الأولى أن يقال: انّ بناء هذه الدلائل الّتي[٢] ذكرها الشيخ كما سيشير اليه على أنّ المراد بوجوب الوجود الحقيقي الّذي هو الموجود بنفسه حقيقة، و ما سواه [ب - ٦٩] موجود بالارتباط به إمّا حقيقة أو بالعرض على ما زعمهم، و حينئذ نقول: كان مراد الشيخ بكون المعنى شرطاً في وجوب الوجود أي يكون شرطاً في قوام وجوب الوجود، أي يكون جزءاً له[٣].

و حاصل كلامه: انّ وجوب الوجود [١]: إمّا أن يتحصّل قوامه من هذا المعنى، و حينئذ يجب أن يتفق الكلّ فيه، بناءً على أنّ معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم، فلايمكن ان تكون له حقيقتان متغايرتان، [٢]: و إمّا أنّ لايتحصّل قوامه منه. فيكون وجود الوجود متقرّراً دون هذه المعاني؛ اذ الوجود الحقيقي لايمكن أن يكون[٤] تقرّره و تحقّقه بشيء. كيف و تحقّق ما عداه جميعاً به؟ فتكون هذه المعاني من عوارضه و مضافاته هذا.

و لايخفى أنه على هذا يمكن اقتصار[٥] الدليل جدّاً بأن يقال: الوجود الحقيقي الّذي هو معنى واحد و هو الموجود الحقيقي لايمكن أن يكون أمراً كلّياً، اذ الكلّي بما هو كلّي ليس موجوداً[٦] قطعاً، فيجب أن يكون جزئياً حقيقيّاً. و بهذا كما يثبت توحيد الواجب

١. ك : اعلم ٢. ف : ـ الّتي

٣. ● لايبعد أن يؤيّد هذا التوجيه بما سيذكره الشيخ من قوله: افادة شرط من حقيقته، حيث أراد بالشرط الجزء. (منه)

٤. ص : ـ يكون

٥. ص ، م : اختصار ٦. ص : بموجود

تعالى يثبت أنّ تشخّصه عين[١] ذاته، و ليس[٢] له ماهية كلّية لكنّ[٣] البيان[٤] في اثبات المقدمة الكلّية[٥] المذكورة، و سنتكلّم عليها ان شاء اللّه تعالى[٦].

[١/٤٥] قوله: بل يجب ان نزيد لهذا بياناً.

إمّا لعظم المطلب، فينبغي الاهتمام فيه واثباته بوجوه متعدّدة؛ و إمّا لعدم تمامية دليله الأوّل بناءً على ما أشرنا اليه.

[٩/٤٥] قوله: الأنفس تأكّد الوجود.[٧]

أي الوجود الموكّد الحقيقي الّذي هو الموجود الحقيقي.

[٤/٤٥] قوله: و انّما يفيده القوام بالفعل.

فيه نظر؛ لأنّ المراد بالقوام بالفعل ان كان هو الوجود فغير مسلّم، ضرورة أن الفصل لايفيد وجود الجنس، كيف و هما موجودان بوجود واحد!؟ فلايمكن تقدّم أحدهما على الآخر بالوجود كما زعم بعض. و ان أراد أنّه لايكون بدونه أمراً محصّلاً بالفعل بحيث يصحّ أن يوجد، بل لابدّ أن يكون منضماً معه حتّى يصحّ أن يوجد، فهو مسلّم، لكن حينئذ اذا كان لواجب الوجود فصل لايلزم أن يكون مفيداً لوجوده حتّى يكون مفيداً لحقيقة الجنس، بل غاية ما يفيده أنّه يكون وجوب الوجود منه أمراً محصّلاً بالفعل، و هو ليس من افادة حقيقة الجنس في شيء.

---

١. ق : عن ، ص : عينه
٢. كذا
٣. ق : لجهة
٤. ق : انسان / م : البيان
٥. م : ـ الكلية
٦. م : ـ تعالى
٧. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.

و الأولى أن يقال: انّ وجوب الوجود[١] اذا كان له فصل فاشتماله على الفصل إمّا من ذاته بذاته، فيلزم أن يكون دائماً مع ذلك الفصل، فيرتفع التعدّد. و لو قيل: أنّه يجوز أن تكون الفصول المتكثرة كلّ منها مقتضي ذاته، فسيجيء جوابه؛ و امّا من غيره، فيلزم الاحتياج الى الغير في الوجود.

فان قلت: لعلّ الغير بضمّ[٢] الجنس الى الفصل من دون أن يوجدهما، فلايلزم الاحتياج اليه في الوجود.

قلت: ضمّ الغير الجنس الى الفصل لامعني له الّا أنّه يوجد معني محصّلاً مشتملاً على هذين المعنيين بوجود واحد، و الّا فاذا كان الجنس مثلاً موجوداً و[٣] الفصل كذلك فكلّ منهما موجود محصّل حينئذ، و لامعني لأن[٤] يضمّ[٥] أحدهما الى الآخر بحيث يصيرا متّحدين في الوجود، و هو ظاهر.

و يمكن أن يقال: لعلّ الفصل يقتضي أن يكون منضماً مع الجنس، فيجوز اذن أن تكون فصول [الف - ٧٠] مختلفة كلّ منها[٦] يقتضي الانضمام مع الجنس، و بانضمامه تحصل حقيقة خاصّة، فتحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة واجبة. و جوابه أنّ حقيقة وجوب الوجود إمّا أن يتوقّف وجودها على هذه الانضمامات، أو لا؛ بل هي موجودة بنفسها، ثمّ تنضمّ اليها تلك الفصول.

و على الأوّل يلزم أن يكون الفصل مفيداً لوجودها، لأنّ وجودها موقوف[٧] على الانضمام، و الانضمام من قبل الفصل، فيكون وجودها من قبل الفصل قطعاً. و هو محال من وجهين:

أحدهما: انّ الفصل مطلقاً لايمكن أن يكون مفيداً لوجود الجنس على ما أشرنا

---

١. ق: ـ منه امراً محصلاً ... الوجود.
٢. ص: يضمّ
٣. ق: أو
٤. ق: الأ أن
٥. م: + أحد
٦. ص: منهما
٧. ك: يتوقف

اليه.

و ثانيهما: انّ فيما[1] نحن فيه لايمكن ذلك، ضرورة أنّ الوجود الحقيقي لايمكن أن يكون وجوده من غيره.

و على الثاني ظاهر أنّه لايمكن انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع حقيقة نوعية محصّلة كما أشرنا اليه آنفاً، بل كلّ ما ينضم اليها يكون من عوارضه و لواحقه الغير الداخلة في تحصّلها، و هي موجودة متحصّلة بنفسها هذا.

و أنت خبير بأنّه على ما قرّرنا الدليل سابقاً لايبقى احتمال التكثّر أصلاً لابالفصول المنوّعة و لابالعوارض المشخّصة، و هو ظاهر.

[١١/٤٥] قوله: كما علمت.

ان كان اشارة الى كون حقيقة الحيوانية معنى غير تأكّد الوجود و الوجود لازماً لها، فكأنّه قد علم ذلك حيث ذكر أنّ الوجود مفهوم اعتباري. و ان كان المراد معلومية أنّ وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكّد الّذي هو الوجود الحقيقي فلم يعلم في هذا الكتاب أصلاً. و لعلّه أراد أنّه علم في موضعه، و[2] هو بعيد.

[٤/٤٦] قوله: و قد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود.

اشارة الى ما ذكره في الدليل الأوّل من ابطال تكثّره بالعوارض. و يمكن أن يجري ما ذكره في الشقّ الأوّل في هذا الشقّ أيضاً بأن يقال المشخّص انّما يفيد وجود المعنى النوعي لاأصل معناه، و فيما نحن فيه يلزم أن يكون مفيداً لأصل معناه؛ و أيضاً يلزم أن يكون وجوب الوجود موجوداً بغيره. و يمكن أن يجري في الدليل الأوّل أيضاً الكلام على هذا الوجه الأخير كما لايخفى.

---

١. ق: ما
٢. ق: - و

[٥/٤٦] قوله: و يمكن أن نبيّن هذا بنوع من الاختصار.

قيل: يريد أنّه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصراً؛ و ليس المراد أنّ هذا المذكور فيه اختصار للوجه الأوّل لاختلافهما في المأخذ».[1] انتهى.

و أنت خبير بأنّ هذا في الحقيقة اختصار لما ذكره سيّما الدليل الأوّل. و الحاصل: انّ هذه الدلائل الّتي ذكرها قريبة المأخذ جدّاً، و التفاوت بينهما[2] قليل، و لاحجر في أن يجعل هذا و ما بعده اختصاراً لما سبقهما، كيف و قول الشيخ و يكون الفرض راجعاً الى ما أوردناه ظاهر، بل صريح في ذلك!؟ و بعد التأمّل فيما ذكرنا من توجيه الدليل و تقريره يظهر حقيقة الحال جدّاً.

[٦/٤٦] قوله: فنقول أنّ وجوب الوجود اذا كان ... .

حاصل الدليل: انّ صفة وجوب الوجود اذا كان حاصل لشيء فإمّا أن يكون واجباً بالنظر الى هذه الصفة أن يكون عين هذه [ب - ۷۰] الحصّة منها الّتي هي حاصلة للشيء المذكور، أو لا.

و على الأوّل: يمتنع أن يكون واحد من هذه الصفة ـ أي حصة منها ـ موجودة لغير ذلك الشيء، لا الحصة المفروضة أوّلاً، بل حصة أخرى، حتّى يقال: انه لامحذور في كون الحصّة[3] المفروضة غير موجودة لشيء آخر. وجه اللزوم: انّ الصفة المذكورة اذا كانت مقتضية لأن تكون عين الحصّة الّتي للشيء الأوّل فكيف يمكن أن توجد حصّة منها لشيء آخر؟ اذ على هذا يكون عين هذه الحصّة أيضاً، و هو خلاف الفرض.

---

۱. تعليقة الهيات الشفاء / ۳۵

۲. ك : بينهما

۳. ك : + المذكورة

و على الثاني: يكون وجودها للشيء المذكور ممكناً، لأنّه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها أن يكون عين الحصّة المذكورة[١]، فلم يجب بالنظر الى ذاتها أن تكون موجودة للشيء المذكور، اذ وجودها للشيء المذكور ليس الّا كونها عين[٢] الحصّة منها الّتي في هذا الشيء، و هو ظاهر. و اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها وجودها للشيء المذكور فبسبب و علّة يصير ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء انّما يصير واجب الوجود بسبب و علّة و المفروض أنّه واجب الوجود بذاته، اذ ظاهر أنّ واجب الوجود على تقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعيّن الواحد منه واجب الوجود بذاته، و لايجوز أن يكون وجوب وجوده بسبب غيره، و أنّ فرض تعدّده ـ معاذ اللّه ـ لابدّ أن يكون كلّ من أفراده المعيّنة واجب الوجود بذاته هذا.

و يمكن أن يقال في الشقّ الأخير أنّ وجوب الوجود اذا كان بسبب[٣] عين هذه الحصة الّتي للشيء المذكور فصار واجب الوجود متعيّناً[٤] بسبب، و ظاهر أنّه ما لم يتعيّن لايكون موجوداً، فيلزم أن يكون واجب الوجود موجوداً بسبب، هذا خلف. و لايخفى أنّه يمكن أجراء مثل هذا التقرير في الدليل الأوّل أيضاً. فافهم!

[٨/٤٦] قوله: فيمتنع الواحد منها.

أي نمنع أن تكون حصة منها موجودة لغير[٥] الموصوف المفروض كما بيّنا.

[١٠/٤٦] قوله: فيجوز أن يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته.

يمكن أن يكون «هذا الشيء» اشارة الى الموصوف المفروض كما هو ظاهر [من] سياق العبارة و[٦] يكون وجه لزوم كونه غير واجب الوجود ما بيّنا في[٧] الوجه الأوّل

---

١. م : المفروضة
٢. م : غير
٣. ص ، م : + صار
٤. ق : منعنا
٥. ق : موجودة ان
٦. ق : ـ و

من الوجهين المذكورين[8] في تقرير الشقّ الأخير من الدليل. و يمكن أن يجعل اشارة الى مفهوم واجب الوجود بأن يقرّر[9] الدليل على الوجه الثاني.

[۱۳/٤٦] قوله: فان قال قائل أنّ وجود صفة[10] لهذا ....

حاصل السؤال على الوجه اللائق بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة أنّ كون شيء صفة لشيء لايمنع كونها صفة لآخر، و هو ظاهر؛ و اذا كان كذلك فيمكن أن يجب كونه صفة لشيء مع[11] كونه صفة لآخر. و الحاصل: أنّه[12] اذا فرض أنّ صفة تقتضي بذاتها أن تكون صفة لشيء فيمكن أن تكون صفة لآخر، اذ[13] على تقدير صفتيتها لآخر[14] لاتبطل صفتيتها للشيء الأوّل، فمع كونها صفة[15] للآخر صفة للأوّل أيضاً؛ فتقتضي[16] طبيعتها باقٍ بحاله، و لايلزم تخلّف ما بالذات أصلاً[17]. و هذا كما قيل انّ الماهية يمكن أن تقتضي تشخّصاً و مع ذلك لايلزم أن تكون منحصرة في شخص، اذ مع كونها متشخصة بتشخّص آخر أيضاً يصدق أنّها متشخّصة بالتشخّص المفروض، و لايلزم [الف - ۷۱] تخلّف مقتضاها عنها.

و الجواب عن هذا السؤال على ما هو الواقع: أن يقال: انّ نفس ماهية اذا اقتضت أن تكون صفة لشيء أو متشخّصة بتشخّص مثلاً، فلابدّ أن لاتكون صفة لشيء آخر و لامتشخصة بتشخّص آخر، ضرورة أنّ العقل يحكم بديهة بأنّه اذا كان كذلك فلابدّ أن يكون كلّما تحقّق[18] تلك الماهية كانت صفة لذلك الشيء و تشخّصه بذلك

---

۷. ص : بينا
۸. ص ، ك ، م : المذكور
۹. ص : تقرير
۱۰. مصدر : انّ وجوده
۱۱. ص : -كونها صفة ... مع
۱۲. ق : -انه
۱۳. ص : أو
۱٤. ق : -اذ على ... لآخر
۱۵. ق : + للأوّل فمع كونها صفة
۱٦. ك : مقتضى
۱۷. ق : + و
۱۸. كذا

الشخص، فاذا وجدت صفة لشيء آخر و متشخّصة بتشخّص آخر[1] فهي متحقّقة في ضمن[2] الحصّة الّتي صفة للشيء الآخر و في ضمن التشخّص الآخر، مع أنّها ليست هيهنا صفة للشيء الأوّل و لامتشخّصة[3] بالتشخّص المفروض.

لايقال: انّ نفس الماهية صفة للشيء الأوّل متشخّصة بالتشخص المفروض، نعم الحصّة منها الّتي في الشيء الآخر و الّتي متشخّصة بالتشخّص الآخر ليست صفة للشيء الأوّل و لامتشخصّة بالتشخّص المفروض، و لاضير، اذ مقتضي الماهية ليس الّا كون نفسها صفة للشيء الأوّل و متشخّصة بالتشخّص المفروض، لاكون كلّ حصة منها. و هذا المقتضي لم يتخلف أصلاً.

لأنّا نقول: البديهة حاكمة بأنّه على الفرض المذكور لابدّ أن لاتتحقّق الطبيعة الاّ و لها الحالة الّتي فرض أنّها مقتضي نفس ذاتها بذاتها، و الّا لكان اقتضاؤها لها[4] ليس لذاتها بذاتها، بل بشرط و قيد، و هو ظاهر. و في الصورة المفروضة لاشكّ أنّه تحقّقت الطبيعة و ليس لها الحالة المفروضة في هذا التحقّق، و ثبوت هذه الحالة لها في ضمن تحقّق آخر ليس بمجدٍ أصلاً، و انكاره مكابرة صرفة مصادم للبديهة هذا.

ثمّ انّ الجواب الّذي ذكره الشيخ بظاهره ليس منطبقاً على هذا الجواب؛ بل ليس ظاهره الّا أنّ كلامنا في خصوص حصّة صفة وجوب الوجود الّذي في موصوف بعينه لافي نفس هذه الصفة و خصوص الحصّه ليست صفة لموصوف آخر. بل الّذي في الموصوف الآخر حصّه أخرىٰ مثلها لاهي نفسها.

و أنت خبير بأنّ هذا ليس في مقابل السؤال المذكور أصلاً، اذ السؤال المذكور كان باعتبار أنّ أصل الصفة موجود في الموصوفين معاً، و ذلك لاينافي وجوب صفتيتها لأحدهما، اذ على تقدير صفتيتها للآخر صفتيتها للأوّل أيضاً باقية بحالها، و

---

١. ق: . و متشخصة بتشخص آخر
٢. ق: نفسه
٣. ق: متشخصاً
٤. ق: اقتضالهما

لايلزم تخلّف مقتضاها، كما عرفت مفصلاً. و ليس فيه القول بأنّ خصوص صفة[١] منها صفة لأمرين حتّى يقال هذا الجواب في مقابله، و هو ظاهر. و لايظهر أيضاً توجيه آخر للسؤال يكون هذا الجواب مقابلاً له، و لا لأصل الدليل أيضاً تقرير آخر يرد عليه السؤال بنحو يكون هذا الجواب في مقابله.

و بالجملة المقام لايخلو عن اشكال، فكان الشيخ أخطأ في الجواب أو كان السؤال في باله على نحو آخر[٢] يكون هذا الجواب في مقابله، و لكن لم تساعده عبارته. و للمتكلّف أن يحمل كلامه على ما ذكرنا في الجواب بأن يقال: مراده أنّ كلامنا في خصوص الحصّة و هي ليست صفة لأمرين، بل الموجود في كلّ أمر حصّة مثل الأخرىٰ لاعينها.

و حاصله: أن ما لزم من دليلنا هو أنّه لايمكن أن تكون حصّة من وجوب الوجود صفة لشيء آخر على تقدير أن يكون وجوب الوجود [ب - ٧١] مقتضياً لكونه صفة لشيء، لأنّه اذا كان[٣] الحصة منه صفة[٤] لآخر كان أصل وجوب الوجود موجوداً في ضمنها، مع أنّه ليس صفة للشيء المفروض، فيلزم تخلّف مقتضاه. فما[٥] ذكرته من أنّ كون شيء صفة لشيء لايمنع كونه صفة لآخر لايستقيم فيما نحن فيه، اذ الحصة لايمكن أن تكون في شيئين، و اذا كان لايمكن أن تكون في شيئين فالطبيعة في ضمن الحصّة الّتي للشيء الآخر ليست صفة للشيء الأوّل [فـ]يتخلّف[٦] مقتضاها عنها. نعم اذا أمكن كون الحصّة في شيئين لأمكن أن يقال: انّ الطبيعة في ضمن هذه الحصّة موجوده للشيء الأوّل أيضاً، فلايلزم تخلّف مقتضاها. هذا غاية ما يمكن [أن يـ]تكلّف، و هو كما ترى بمكان من البعد.

---

١. م: حصة
٢. ص، ك، م: - آخر
٣. كذا
٤. ق: - صفة
٥. م: فيما
٦. ق: تخلّف / ص: مختلف / م: فتخلف

و على هذا المراد بقوله[١]: «بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها » انّ الموجود في الموصوف الآخر مثل هذه الحصّة لاعينها، و يجب فيها أيضاً ما يجب في الأخرى، أي حالها مثل حالها في أنّها أيضاً يمتنع أن تكون صفة لموصوفها، اذ الدليل كما يجري في هذه الحصّة يجري في الحصّة الأخرى أيضاً، اذ المفروض أنّ كلّاً من الفردين واجب، فيمكن أخذ كلّ منهما واجباً و اجراء الكلام في حصّة وجوب الوجود الّتي في الفرد الآخر هذا.

و قد قال بعض سادة العلماء رفع مقامه في هذا المقام في تفسير هذا الجواب للشيخ: «و تلخيص عبارة الشيخ أنّه لو كان كون [فـ] طباع وجوب الوجود لاتقتضي ذلك الطباع، و ذلك الطباع لـ «ب» أيضاً فيكون كونه لـ «ب» أيضاً مقتضاه، و كونه لـ «ب» ليس هو بعينه كونه لـ «ا» بل مثله، فيكون كون ذلك الطباع لمثلين مقتضي نفس طبيعته فيكون كونه متكثّراً أمراً له بنفس ذاته، فلايكون لواحد أصلاً؛ لأنّ كونه لاثنين بحسب نفس الذات يقابل كونه لواحد [فـ] كما اذا كان مقتضي طبيعته أن يكون للناطق أو للأبيض كان كون تلك الطبيعة للصاهل أو للأسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة بتّة[٢] لكونهما[٣] أمرين متقابلين، فكذلك الأمر هيهنا بل أوضح و أبين، حيث يلزم تحقّق الكثرة بدون الوحدة و الكثير بدون الواحد».[٤] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلبعد تطبيق كلام الشيخ عليه.

و أمّا ثانياً فلأنّ قوله: «كونه لاثنين بحسب نفس الذات يقابل كونه لواحد» ان أراد به أنّ كونه لاثنين فقط يقابل كونه لواحد، فهو ممنوع؛ لكن لايلزم من اقتضاء كونه لـ «ا» و كونه لـ «ب» اقتضاء كونه لاثنين فقط، و هو ظاهر. و ان أراد أنّ كونه

١. [١٦/٤٦]

٢. ص: ـ بتة

٣. ص: لكونها

٤. تعليقة السيد الداماد / ٢٧ ب

لاثنين مطلقاً يقابل كونه لواحد فهو ممنوع؛ اذ يجوز أن يكون للواحد و الكثير معاً.

و ما مثّل به من كون اقتضاء الطبيعة للناطق أوللأبيض[1] مقابلاً لاقتضائها[2] الصاهل أو الأسود فهو أيضاً بهذه المثابة، لأنّه ان أخذ الاقتضاء أن يقيّد فقط، فالمقابلة مسلّمة[3]، لكن غير مجد، و إن أخذ لابهذا القيد فالمقابلة أول المسألة. و لو تمسّك بأنّ الطبيعة اذا اقتضت الكثرة فبالضرورة لابدّ أن يكون كلّما تحقّقت تحقّقت[4] الكثرة، ففي ضمن الواحد أيضاً لابدّ أن تكون لها الكثرة [الف - ۷۲] على ما ذكرنا آنفاً. فعلى هذا لاحاجة الى هذا التطويل الّذي لاطائل[5] فيه، بل كان يكفي أن يقال: اذا كان الطبيعة مقتضية لكونها لـ «ا» فلابدّ أن لاينفكّ عنها ذلك انّما تحقّقت، فاذا كان لـ «ب» أيضاً كان يجب أن يكون لـ «ا» في ضمن كونها لـ «ب»، و هو محال.

ثمّ بهذه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل و الاعتراض و الجواب. أمّا في شرح الدليل فقيل: «المراد بالصفة في قول الشيخ أنّ وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء بالمعني[6] الكلّي سواء كان عين الموصوف أو جزئه أو زائداً عليه كمايراد بالوصف العنواني في المنطق».[7]

ثمّ قيل: «اشارة الى قول الشيخ: فامّا أن يكون واجباً في هذه الصفة الى آخره، أراد بهذه الصفة إحدى التشخّصات[8] المعينة من أفراد هذا العنوان الّذي هو وجوب الوجود، و الترديد انّما وقع في شخص معيّن منه كما سينبّه عليه، لكن من جهة اقتضاء أصل المعني المشترك أو لا اقتضائه[9]. و الحاصل أنّ صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي[10] من حيث حقيقتها إمّا أن يقتضي أن تكون في هذا الواحد

---

۱. ص : الابيض
۲. ق ، ک : لاقتضاء
۳. ق : منه ، قخ : تمّ
٤. ق و بعض النسخ : ـ تحقّقت
٥. ق : + تحته
٦. ص : المعنى
۷. تعليقة الهيات الشفاء / ۳۵
۸. م : الشخصيات
۹. ق : أو الاقتضاء
۱۰. ق : ـ فهي

الموصوف أولا يقتضي؛ فان اقتضى[١] بحقيقتها[٢] أن تكون في هذا الموصوف. فيلزم أن لايوجد شيء منها الّا فيه، فلاواجب الوجود غيره، و ان لم يقتض بذاتها و حقيقتها أن يكون في هذا الواحد، فيكون[٣] لهذه[٤] الصفة الشخصية من حيث ذاتها و حقيقتها أن يزول عن هذا الواحد، فيكون حصولها فيه بعلّة، فيجوز أن يكون هذا الشيء ممكن الوجود، و هو واجب الوجود بذاته، هذا خلف.

و يرد عليه أنّ هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم و الفرد، فانّ صفة واجب الوجود يحتمل أن لاتقتضي شيئاً، بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود، فيحتمل في بادي النظر أن تكون لها موصوفات متعددة، كلّ واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها، فلامنافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني و الصفة و نسبة الوجوب الى الفرد و الموصوف، فانّ الانسانية مثلاً يمكن لها في نفسها أن تكون لزيد مثلاً و أن لاتكون، و أمّا زيد فيجب لذاته أن يكون انساناً.

و أمّا اندفاعه بما تمهّد[٥] من المقدّمات الّتي منها: انّ وجوب الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود، فلو اشترك بين شيئين لكان مقوّم كلّ منهما، فامكانه يقتضي امكان واجب الوجود فلايخلو عن صعوبة»[٦].

و أمّا في شرح الاعتراض و الجواب فقيل[٧]: «تقرير هذا الاعتراض أنّ قولكم ـ اذا اقتضت صفة وجوب الوجود أن تكون لهذا الموصوف، فلا موصوف بالوجوب الّا هذا الواحد ـ ممنوع لجواز أن يقتضي كونها لهذا و لغيره جميعاً، اذ لايمنع وجودها لهذا وجودها لذلك.

و جوابه: انّ الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معيّن من حيث

---

١. ق ، م : اقتضت
٢. ق : تحقيقها
٣. م : فيمكن
٤. ق : لهذه
٥. ص : بمهد
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٥
٧. ق : فان قيل

لايلتفت الى غيرها، فانّها اذا وجبت[1] لها من حيث ذاتها و حقيقتها أن يكون لهـذا الواحد، فلم يكن الموصوف بشيء من أفرادها الّا هذا الواحد فقط [ب - ٧٢] دون غيره، و هو المطلوب[2]. و يرد عليه ما أورد لاغير»،[3] انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه أوّلاً: انّ جعل هذه الصفة اشارة الى احدى التشخصات المعيّنة ممّا لاوجه له، اذ مع كونه[4] خلاف ظاهر العبارة بل صريحها، اذ حينئذ لايصحّ قوله: أن يكون عين هذه الصفة الموجودة ليس ممّا له مدخل في شيء اذ يمكن اجراء الكلام في الشّقين اللذين ذكرهما الشيخ على ظاهره من دون حاجة الى هذا بأن يقال على ما تـقدّم أصل[5] هذه الصفة إمّا أن يجب لها أن تكون عين هذه الحصة[6] الموجودة لفرد[7] معيّن، فيجب أن يكون دائماً له؛ و إمّا أن لايجب لها ذلك، فيكون كونها له محتاجاً الى علّة، فيلزم الامكان. و لاحاجة الى ما ذكره، بل على ما ذكره يصير الكلام في الشقّ الأوّل ركيكاً جداً، اذ[8] يكون حاصله أنّ هذه الحصّة إمّا أن يقتضي اصل طبيعتها و ذاتها أن يكون لهذا الفرد، فيجب أن يكون[9] دائماً لهذا الفرد. و أنت خبير بأنّ أخذ الحصّة أمر لغو هيهنا جداً.

و ثانياً: انّ الايراد الّذي أورده مندفع بما يجب تمهيده في هذا المقام لاتمام الحجج و الدلائل كما سنشير اليه ان شاء اللّه تعالى مشروحاً.

و ثالثاً: انّ ما ذكره في جواب الاعتراض من أنّ الكلام في صـفه مـعينة مـن وجوب الوجود ممّا لامدخل له في الجواب أصلاً، و لاينفع فيه قطعاً، و هو ظاهر. بل ليس بنفع[10] الّا أنّ اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات و الحقيقة كونها لواحد توجب

---

١. ك ، س ، م : وجب
٢. ك : ظاهر
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٥
٤. ك : كونها
٥. ص : ـ اصل
٦. ص : الصفة
٧. ص : لقوله
٨. ق : انه
٩. ص : ـ أن يكون
١٠. ق : بنفع

أن لايكون الموصوف بشيء من أفرادها الّا هذا الواحد فقط دون غيره، سواء كان الكلام في الصفة المعينة، أولا، فجعل هذا محطّاً للجواب ليس بمستقيم.

ثمّ هذا الّذي ذكرنا أنّه نافع أيضاً[1] لايخفى أنّه أوّل نزاع المعترض و أصل مسألته، فايراده كذلك ليس بمستحسن، بل لابدّ من توضيحه و شرحه بما ذكرنا حتّى يندفع الاعتراض، فتدبّر!

[٤٦/١٨] قوله: و بعبارة أُخرىٰ نقول: انّ كون الواحد منها واجب الوجود ... .

حاصله: انّ الواحد من أفراد واجب الوجود إمّا أن يكون كونه واجب الوجود و كونه هذا الواحد بعينه واحد[2]، فواجب الوجود واحد، و هو ظاهر. و ان كان غيره فكون واجب الوجود هو هذا المعين[3] ان كان بسبب كونه واجب الوجود، فيلزم أيضاً أن يكون واجب الوجود واحداً، و ان كان بسبب آخر غير كونه واجب الوجود فلكونه هذا بعينه سبب، فيكون هٰذا العين[4] سبب، فهو معلول. فلايكون هذا المعين[5] واجباً بذاته، مع أنّه لابدّ أن يكون كلّ فرد معيّن من واجب الوجود واجباً بذاته كما عرفت.

و لايخفى أنّ هذا الدليل على ما قرّرنا لافرق بينه و بين سابقه الّا بالعبارة. غاية الأمر أنّ في هذا الدليل فصّل بين[6] عينية وجوب الوجود لهذٰا الفرد المعين عن سببية لها، و ألزم في كلّ منهما انتفاء التعدّد ـ و لم يفصّل في السابق بل جعل القسمين قسماً واحداً و أدرجهما في كون هذه الصفة ـ أي وجوب الوجود ـ للفرد المعين لنفس هذه الصفة بجعل كونها له لنفس هذه الصفة أعمّ من العينية و السببية. أو يقال: انّه مخصوص بالسببية و طوى ذكر العينية اعتماداً على الظهور و أحاله على السببية. و

---

١. ص : ـ أيضاً
٢. ك : الواحد
٣. ك : المعنى ، ق ، ص ، م : المعين
٤. ص : المعنى / م : المعين
٥. ص : المعنى / م : المعين
٦. ق ، ك : عن / م : ـ بين

بالجملة ظاهر أنّه لافرق بين هذا الدليل و سابقه الاّ بمجرّد العبارة[الف - ٧٣] على ما صرّح به الشيخ.

و ما قاله بعض سادة العلماء ـ اشارة الى الدليل السابق: «هذا القول من سبيل النظر في طبيعة وجوب الوجود [و] مقتضاها بحسب حال نفسها لابحسب [حال] أفرادها المحمولة هي عليها. و ما يذكره من بعد بعبارة أخرىٰ من سبيل النظر في كلّ من الفردين مثلاً بحسب حال نفسه لابحسب حال الطبيعة المشتركة[١] و مقتضاها»[٢]. انتهى ـ فخالٍ عن التحصيل، اذ ظاهر أنّ كلّا منهما[٣] بحسب حال طبيعة وجوب الوجود نفسها لابحسب حال أفرادهما كما قرّرنا. و كأنّه جعل ضمير «لذاته» في قول الشيخ: «امّا أن يكون أمراً لذاته» راجعاً الى الفرد المعيّن المستفاد من قوله: «لأنّه هو بعينه»، و لايخفى أنّه خلاف الظّاهر من سياق الكلام.

و أيضاً كيف يصحّ أن يقال: انّ مقارنة وجوب الوجود لهذا بعينه ان كان لذات هو الفرد يلزم أن يكون كلّ ما هو واجب الوجود فهو هذا بعينه، لظهور منعه[٤]، و أنّه لاسبيل الى توهّم ادعائه هذا.

و قد قيل أيضاً[٥] في هذا المقام: «هذه الحجة[٦] قريبة المأخذ من الّتي قبلها، و الفرق بينها[٧] بأنّ المنظور اليه المردّد فيه هناك هو صفة[٨] وجوب الوجود، فهيهنا هو الموصوف بها و بزيادة شقّ آخر هو كون الموصوف و الصفة شيئاً واحداً، لكن حكمه كحكم الشق الأوّل من الترديد الثاني، و يندرج[٩] تحته، فجاز انطواؤه كما في الحجّة السابقه».[١٠] انتهى.

---

١. ص : المشركه

٢. تعليقة السيد الداماد / ٢٧ ب

٣. ق : منها

٤. ص ، ك ، م : ضعفه

٥. ق ، ص : ـ ايضاً

٦. ق : + القريبة

٧. ق : ـ بينهما

٨. ص ، ك ، س : موضعه

٩. ق ، م : مندرج

١٠. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٥

و قد ظهر حاله أيضاً ثمّ لايذهب عليك أنّ جميع هذه الدلائل الّتي ذكرها الشيخ يرد عليها ايرادات من مأخذ واحد هي[1] أنّ واجب الوجود تعالى لايخلو امّا أن يقال: انّ ذاته تعالى تقتضي وجوده ـ كما هو رأي المتكلّمين ـ أو أنّه عين الوجود الخاصّ ـ كما هو رأي الحكماء ـ على الأوّل يقال أنّه يجوز أن يكون ـ معاذ اللّه ـ ذاتان كلّ منهما يقتضي ذاته وجوده.

فحينئذ نقول على الدليل الأوّل: انّا نختار أنّ الواجبين لايشاركان في الماهية أصلاً. و ليس خصوصية شيء منهما شرطاً في وجوب الوجود حتّى يلزم انحصار واجب الوجود في فرد قولكم يلزم حينئذ أن يكون وجوب الوجود متقرّراً[2] دونه وجوب وجود و هو داخل عليه عارض مضاف اليه. نقول: ما أردتم بوجوب الوجود ان أردتم هذا المفهوم الاعتباري ـ أي اقتضاء الذات للوجود ـ فلانسلّم أنّه حينئذ يكون متقرّراً دون ما هو فرده، بل المتقرّر فرده. بل[3] و هو مفهوم اعتباري عارض له لازم لذاته من دون محذور. و ان أردتم الذات الّتي هي واجبة الوجود و مقتضية لوجوده، ففساده ظاهر.

و على الدليل الثاني: ان قولكم: «انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لايخلو من وجهين إمّا إنقسام الجنس بالفصول و امّا انقسام النوع بالعوارض» المراد به إمّا انقسام مفهوم واجب الوجود الّذي هو أمر اعتباري، و إمّا انقسام ماهية واجب الوجود. فعلى الأوّل: نختار شقّاً ثالثاً، و نقول: انقسامه الى فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين، بل انّه أمر اعتباري عارض لفرديه، و لايلزم على هذا شيء من المحذورات [ب - ٧٣] الّتي أوردها. و[4] على الثاني نقول: انّ الواجبين لعلّهما لايكون بينهما أمر مشترك ذاتي لاتمام الماهية و لاجزؤها، و انّما يكون اشتراكهما في مفهوم

---

١. م: فيثبت
٢. ق: متفرّداً
٣. ص، م: - بل
٤. ق: - و

وجوب الوجود الّذي هو عرضي لها.

و على الدليل الثالث: انّ كون صفة وجوب الوجـود للـموصوف المـعيّن ليس لذاتها[1] و لا لأمر خارج عن خصوص الموصوف، حتّى يـلزم احـتياج الواجب الى غيره في وجوب الوجود، بل انّما هو لخصوص ذات الموصوف من دون لزوم محذور.

فان قلت: يلزم أن يكون تعين مفهوم واجب الوجود لغيره الّذي هو خصوص الفرد.

قلت: لامحذور فيه؛ لأنّ هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس بواجب الوجود، بل الواجب الوجود انّما هو فرده و مصداقه، و هو لايحتاج في تعيينه و وجوده الى سبب غيره.

و قس عليه الدليل الرابع أيضاً. و على الثاني نقول: يجوز أن يكون معاذ اللّـه وجودان[2] خاصّان[3] يكون كلّ منهما مخالفاً للآخر بالحقيقة، و يكون صدق الوجـود المطلق عليهما صدقاً عرضياً، و يكون كلّ منهما واجب الوجود.

و حينئذ نقول على الدليل الأوّل انّا نختار الشق الأخير[4] أيضاً، فان أردتم يكون ما به المخالفة شرطاً في وجوب الوجود كونه شرطاً في وجوب الوجود الّذي هو عين الذات، فنختار كونه شرطاً، و لايلزم انحصار واجب الوجود، لأنّ كلّاً منهما شرط في وجوب وجود[5] خاصّ، فيلزم انحصار هذا الوجـوب الوجـود لاوجـوب الوجـود مطلقاً. و ان أردتم[6] كونه شرطاً في وجوب الوجود المطلق الّذي هو اعتباري فنختار عدم كونه شرطاً.

[و] قولكم: «فوجوب الوجود متقرّر دونه»، ان أردتم به وجوب الوجود الخاصّ الّذي هو عين ذات كلّ منهما، فبطلانه ظاهر. و كذا ان أردتم بـه وجـوب الوجـود

---

١. ص : لذاتهما
٢. كذا
٣. كذا
٤. ق : الاخر
٥. ق : الوجود
٦. ص : + به

المطلق.

و على الدليل الثاني: انّ انقسام معني وجوب الوجود، ان أريد به انقسام وجوب الوجود الخاصّ، فهو ليس بمنقسم أصلاً، بل هو عين الفرد. و ان أريد بـه إنـقسام وجوب الوجود المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرهما، بل انقسام مـن قـبيل انقسام العوارض الخارجية الى معروضاتها المتخالفة الحقيقة.

و على الدليل الثالث: انّ كون صفة وجوب الوجود لهذا، ان أريد بـه وجـوب الوجود الخاصّ فنختار أنّه لهذا و عين هذا، و لايلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه؛ و إن أريد به وجوب الوجود المطلق. فنختار أنّه لهذا الموصوف، و لايـلزم محذور ان جوّزنا كون صدق الوجود المطلق و الوجوب المطلق معلّلاً بذاته الّتي هي الوجود الخاصّ؛ والوجوب[1] الخاصّ؛ و ان لم يجوّز فنقول: انّه من قبيل الذاتـيات بالنسبة اليه، فلايحتاج الى علّة. و تفصيل هذا القول موكول الى *تعليقاتنا على الشرح الجديد*[2] *للتجريد*[3].

و قس عليه حال الدليل الرابع.

و اذ قد عرفت هذا فنقول أنّ هذه الايرادات يندفع بتمهيد مقدّمتين:

إحديها[4]: انّ الأمر الّذي موجودية الأشياء به ـ لايعني ما هو سبب للموجودية اذ لاكلام فيه بل ما هو الموجودية [الف – ٧٤] باعتباره أي الوجود ـ لايجـوز أن يكون أمراً اعتبارياً، بل يجب[5] أن يكون أمراً حقيقيّاً متحقّقاً في الخارج، و قد يدّعي البداهة فيه.

ثانيتها: انّ هذا[6] الأمر البديهي لابدّ أن يكون معني واحداً، إمّا بالبداهة أيضاً أو

---

١. ك : فالوجوب
٢. ق : ـ الجديد
٣. المصدر ، ورق
٤. ق ، ك : أحدهما
٥. ق : يجوز
٦. ق : ـ هذا

بالقول بأنّ الدلائل الّتي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود[١] يدلّ على ذلك؛ اذ بعد ما ثبت[٢] أنّ الوجود الّذي تنسب[٣] اليه الموجودات أمر واحد و يثبت أنّ ما ينتسب اليه الموجودات أمر حقيقي متحقّق لااعتباري فيثبت[٤] أنّ هذا الأمر الحقيقي معني واحد البتة، و هو الموجود الحقيقي بالذات؛ فما[٥] سواه[٦] إمّا موجودات حقيقية ـ لكن باعتبار علاقة بينها[٧] و بين هذا الأمر لاباعتبار قيام هذا الأمر بها كما هو ذوق المتألهين ـ أو موجودات بالعرض باعتبار أنّها شؤوناته و اعتباراته على ما هو رأي الصوفية.

لايقال: أنّه بعد ما ثبت[٨] أنّ هذا المعني واحد أيّ حاجة الى برهان التوحيد؟ لأنّ هذا المعني الواحد هو الواجب، لأنّ الموجود الحقيقي هو الواجب، اذ لو لم يكن الواجب فكان في تحقّقه محتاجاً الى انتسابه الى أمر آخر، فلم تكن الموجودية و التحقّق باعتبار الانتساب اليه فقط، بل باعتبار أمر آخر أيضاً و هو خلاف الفرض.

لأنّا نقول: غاية ما يثبت أنّ هذا المعني واحد بالمعني لابالعدد، فيجوز أن تكون له أفراد متكثّرة إمّا بالفصول ـ بأن يكون هذا المعني الحقيقي معني جنسياً ـ أو بالتشخّصات فيكون معني نوعياً، فيحتاج الى برهان التوحيد لابطال هذين الاحتمالين؛ اذ لاشكّ أنّ المطلوب من التوحيد أنّ الواجب تعالى ذات معيّن ليس ذات معين آخر غيره واجب الوجود.

و بعد تمهيد هاتين المقدّمتين دفع الايرادات بالتمام على طرف التمام، اذ ملخّص الكلام حينئذ بعد حذف التطويلات و الزوائد أنّ هذا المعني الواحد الحقيقي للماهية[٩]

---

١. ك : الموجود
٢. ص : يثبت
٣. م : ينتسب ... ينتسب
٤. ص ، ك : يثبت
٥. ص ، م : و ما
٦. ق : فيما سوانا / ص ، ك : سواها
٧. ق : منها
٨. ص : يثبت
٩. ص ، ك : ـ للماهية

سواء كان معنى جنسياً أو نوعياً تعيّنه إمّا بذاته فيلزم انحصاره في فرد و هو[1] ظاهر، و إمّا بغيره فيلزم حينئذ محذوران:

أحدهما: أن يكون الفرد المعيّن من الواجب الوجود محتاجاً الى غيره، و هو محال كما ذكرنا.

و ثانيهما: أن يكون هذا الأمر الحقيقي في تعيّنه[2] محتاجاً الى الغير، و هو ما لم يتعيّن لم يتحقّق، فيكون في تحقّقه محتاجاً الى الغير، مع أنّ التحقّق و الموجودية به و هو الموجود الحقيقي.

و لايمكن حينئذ القول بأنّ هذا الغير لعلّه يكون عين الفرد فلايلزم محذور، لأنّ الفرد إن كان عين هذا الأمر الحقيقي فكيف يكون غيراً، و إن كان غيره فلايجوز أن يكون سبباً لتحقّق[3] هذا الأمر الحقيقي، اذ الموجود[4] الحقيقي حينئذ يكون هذا الفرد لاهذا الأمر، و هو خلاف الفرض.

و بعد ما عرفت هذا يسهّل[5] لك توجيه الدلائل الّتي ذكرها الشيخ و دفع الايرادات المذكورات عنها كما لايخفى هذا.

ثمّ أنّه قد قيل بعد تقرير الدليل الأوّل: «و اعلم أنّ تتميم هذه الحجة و سائر الحجج الّتي ذكرها الشيخ موقوف على مقدّمات:

إحديها[6]: انّ وجوب الوجود أمر ثبوتي [ب - ٧٤] بل هو تأكّد الوجود خلافاً لصاحب[7] *المطارحات* و من تبعه.

و ثانيها[8]: انّ الوجوب بالذات يمتنع[9] أن يكون وصفاً خارجاً عن الذات لازماً،

---

١. ك : فهو
٢. ق : نفسه
٣. ق : متحقق
٤. ق : للموجود
٥. ق : فهل / م : فسهل
٦. كذا
٧. ك : فصاحب
٨. م : ثانيتها
٩. ص : ممتنع

خلافاً للفخر[١] الرازي و كثير ممّن وافقه.

و ثالثها: انّ وجوب الوجود معني واحد مشترك[٢] بين الواجبات الوجود، لو فرض ـ تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً ـ خلافاً للاشاعرة حيث أنّ الوجود عندهم مشترك لفظي.

و رابعها: انّ التعين أمر ثبوتي زائد على الماهية المتعيّنة.

و خامسها: انّ ما به الاشتراك[٣] غير ما به الاختلاف، خلافاً للاشراقيين في باب الأشد و الأضعف.

فهذه خمس مقدّمات يبتني[٤] على جميعها كلّ واحدة من تلك الحجج، و الشيخ لم يتكلّم بعد في اتقانها و الخوض فيها الّا ايماءً يسيراً الى بعضها، و من أراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى *الأسفار الأربعة*، فانّا قد بذلنا الجهد فيها و الكدّ في تحقيقها حسبما وفقنا اللّه تعالى و يسّر لنا، حمداً له[٥] و شكر النعمة.

فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما[٦] ربّما يقال اعتراضاً عليها تارةً باختيار أنّ كلا من الواجبين لايشارك الآخر في تمام الماهية و لافي بعضها، بل هذا هذا بنفسه، و ذاك ذاك[٧] بنفسه، الّا أنّهما اشتركا في معني عرضي هو وجوب الوجود، و هو لازم غير معلّل بشيء أصلاً، و تارة بأنّ الوجوب في كلّ بمعني آخر سواء كان عين ذاته أو لازم ذاته. و تارة بأنّ هذه الحجة و أمثالها وقع الخلط بين المفهوم و ما صدق عليه حيث[٨] أريد بوجوب الوجود أو الحقيقة الواجبة أو ما يجري مجراهما من الأمر المشترك بين الواجبين فرضاً تارةً المفهوم و[٩] تارةً ما صدق عليه، كما أريد في هذه الحجة بالحقيقة

---

١. ص، ك: لفخر
٢. ق: + و
٣. ق: + و
٤. ق: يبقى
٥. ق: حمداله
٦. ق، ك: ـ ما
٧. ق: ذلك ذلک
٨. ق: حتى
٩. ك: ـ و

في أحد شق الترديد، و هو قوله: «و هذه اللواحق فإمّا أن تعرض[1] لحقيقة الشيء» الى آخر المعنى المشترك فيه و بالآخر و هو قوله: «و أمّا أن يعرض[2] له عن أسباب خارجة ما صدق عليه»، اذ لو أريد بالشقّ الأوّل ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه، و لو أريد في الشقّ الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علّة»،[3] انتهى.

و لايخفى أنّ دلائل الشيخ لايتوقّف اتمامها الاّ على المقدّمة الأولىٰ. و الثالثة من المقدّمات الخمس الّتي ذكرها على ما بيّنا، و لاحاجة[4] الى المقدّمات الثلاث الأخرىٰ، و ان كان[5] بعد أخذ تلك المقدّمات ـ إمّا بتمامها كما ذكره أو بعضها كما ذكرنا ـ يندفع الايراد الّذي نقلنا عن صاحب هذا القيل على الدليل الثالث البتة من غير كلّفة. فما أدري ما وجه الاستصعاب الّذي نقلنا عنه في دفع هذا الايراد عن الدليل المذكور.

ثمّ ان هذا القائل بعد ما فسّر الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال: «و لكن لقائل أن يقول انّا نختار الشقّ الثاني من هذه الشقوق الثلاثة الّذي هو الشق الأوّل من الترديد الثاني، و هو أنّ مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد أمر لذاته ـ أي لذات هو الواحد ـ و لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه، لجواز أن يكون غيره أيضاً يقتضي لذاته أن يكون واجب الوجود، فانّ الواحد بالعموم يجوز أن تقتضيه أشياء كثيرة كلّها لذواتها، كالحرارة [الف - ٧٥] يقتضيها النار لذاتها و النور لذاته و الحركة لذاتها [....].

و من هيهنا نشأت الشبهة المشهورة الّتي تشوشّت به طباع الأكثرين و تبلّدت أذهانهم عن دفعها[6]، و هي أنّه لِمَ لايجوز أن تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفان[7] بتمام[8] الحقيقة، يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته[9]، و يكون مفهوم

١. ق ، ك : يفرض
٢. ق ، ك : يفرض
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٤
٤. ك ، م : + له
٥. ق ، م : ـ كان
٦. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : رفعها
٧. كذا
٨. ق : تمام

وجوب الوجود منتزعاً منها مقولاً عليها قولاً عرضياً، فتكون الشركة بينهما في هذا المعني العرضي و الافتراق بصرف حقيقة كلّ منهما. و قد سمّي بعضهم صاحب هذه الشبهة[۱۰] بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة و عقده شديدة عجزت الأذكياء عن حلّها.

و وجه اندفاعها: انّ مفهوم واجب الوجود إمّا أن يكون مصداقه حمله و مطابق حمله، و منشأ انتزاعه نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثية أخرىٰ[۱۱] كانت، أو لايكون كذلك، و كلا الاحتمالين ممتنع[۱۲].

أمّا الثاني: فلأنّه يلزم كونه ممكناً، اذ لانعني بالممكن أنّ ما لايكون في حدّ نفسه موجوداً و واجباً، بل بسبب أمر عارض أو مبدأ خارج.

و أمّا الأوّل: فلأنّ المعني الواحد لايمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي، فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات، كنسبة الانسانية الى الانسان و الحيوانية الى الحيوان، حيث انّهما منتزعة من نفس تلك الماهيات بدون صفه أخرىٰ أو اعتبار آخر. فالضرورة قاضية بأنّ الانسانية مثلاً لايمكن أن تنتزع من أنواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي، بل لابدّ أن تنتزع من أمر هو في حدّ نفسه انسان، و كذا مثل الحيوانية لايمكن أن تنتزع من[۱۳] مختلفات الحقائق بتمام الذوات بلاجامع ذاتي، بل لابدّ أن يكون المنتزع منه لها أمراً هو في حدّ ذاته حيوان و ان كان مشتملاً على شيء آخر. و هكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقته فلابدّ أن تكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود، و ذاته نفس واجب الوجود، لاشيء آخر غير واجب

---

۹. ق : ـ بذاته

۱۰. الشبهة منسوبة الى ابن كمونة مع أنّه تعرّض لدفعها في كتابه الكاشف.

۱۱. م : + اية حيثية

۱۲. فـخ : مندفع

۱۳. ك : + انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتى لا من

الوجود يلزمه وجوب الوجود أو واجب الوجود. فظهر و بيّن[١] أنّ وجوب الوجود لايمكن أن يكون من الأعراض اللازمة لأشياء لها ماهية[٢] غير معني واجب الوجود.

قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات *النجاة*: «انّ وجوب الوجود [١]: إمّا أن يكون شيئاً لازماً لماهية تلك الماهية هي الّتي لها وجوب الوجود كما يقول للشيء أنّه مبدأ، فتكون لذلك الشيء ذات و ماهية، ثمّ يكون المبدأ لازماً لتلك الذات، كما أنّ امكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان، مثل أنّه جسم أو بياض أو لون، ثمّ هو ممكن الوجود و لايكون داخلاً في حقيقته.

[٢]: و إمّا أن يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود، أو يكون نفس [ب - ٧٥] وجوب الوجود طبيعة كلّية ذاتية[٣] له.

فنقول أوّلاً: لايمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للماهيات، فانّ تلك الماهية حينئذ يكون سبباً لوجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متعلّقاً بغيره، فلايكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. ثمّ مع ذلك فانّ وجوب الوجود من المعلوم أنّه اذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء ـ بل كان الشيء كانسان أو شجر أو سماء أو ماء أو غير ذلك ممّا قد علمت أنّ الوجود وجوبه غير داخل في ماهيّته ـ كان لازماً له[٤]، كالخاصّة و العرض العامّ، لا كالجنس و الفصل[٥]. و اذا كان لازماً كان تابعاً غير متقدّم، و التابع معلول[٦]. فكان وجوب الوجود معلولاً. فلم يكن وجوب الوجود بالذات و قد أخذناه[٧] بالذات.

فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في الماهية أو ماهيّته، فان كان[٨] ماهيّته عاد الى أنّ النوعية واحدة، و ان كان داخلاً في الماهية فتلك الماهية إمّا

---

١. ص : نبين
٢. ك : + اى
٣. ص : ـ ذاتية
٤. ق : ـ له
٥. ق : ـ و الفصل
٦. ق : معلولاً
٧. ق : اخذه
٨. كذا

أن تكون بعينها لكليهما، فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، و قد أبطلنا هذا؛ أو تكون لكلّ منهما ماهية. فان لم يشتركا في شيء لم يجب أن يكون كلّ واحد منهما لا في موضوع و هو معني الجوهرية القول عليهما بالسوية، و ليس لأحدهما أوّلاً و للثاني آخراً. فكذلك هو جنس لها، فان لم يجب ذلك كان أحدهما قائماً في موضوع، فيكون ليس بواجب الوجود و إن اشتركا في شيء؛ ثمّ كان لكلّ منهما بعده معني على‌حدة تتمّ به ماهيته و يكون داخلاً فيهما، فيكون كلّ واحد منهما ينقسم بالقول؛ و قد قيل واجب الوجود لاينقسم بالقول، فليس و لاواحد منهما واجب الوجود»، انتهى كلامه في النجاة[١] و سيأتي في المقالة الثامنة من هذا الفنّ أيضاً شبه ما ذكره هناك.

فقد ظهر و تبيّن أنّ احتمال كون وجوب الوجود عرضاً عامّاً لأنواع هي واجبات الوجود بذواتها[٢] احتمال ساقط كما ذكر و أكثر المتأخّرين لعدم امعانهم في هذا المقام و قلّة تتبّعهم لكتب الشيخ و التدبّر في أقواله استصعبوا تلك الشبهة و تبتطوا[٣] عن دفعها، أعاذنا اللّه عن القصور و التقصير في درك هذا المقال، على أنّ لنا بفضل اللّه و حسن توفيقه و عصمته برهاناً خاصّاً عرشياً محفوظاً عن مسّ[٤] شياطين الأوهام[٥] محكماً في وثاقته[٦] و انتظامه[٧] عن الخلل و القصور و الانثلام[٨]، مذكور في كتبنا كالأسفار الأربعة و المبدأ و المعاد و الشواهد الربوبية و الحكمة العرشية»،[٩] انتهى كلامه.

و هيهنا أبحاث:

---

١. راجع: النجاة / ٢٣٠ ط : مصر مع اختلاف يسير.

٢. ن: بذاتها

٣. ق : سطوا / تتبّطوا : تعزّلوا

٤. م : مس

٥. ق : الارهام

٦. ق : دبانته

٧. ك : نظامه

٨. ق : الاسلام

٩. راجع: تعليقة الهيات الشفاء / ٣٥-٣٦، الأسفار ج ٦/٥٨، المبدأ و المعاد / ٥٥، الشواهد الربوبية / ٣٧ و الحكمة العرشية / ٢٢٢.

أحدها: انّ ما ذكره من اختيار الشق الثاني انّما هو بناء على تفسيره، و جعله الضمير في قول الشيخ «لذاته» راجعاً الى الفرد دون نفس وجوب الوجود على ما ذكرنا. و أمّا على ما ذكرنا، فالايراد باختيار الشقّ الثالث، و الترديد في الغير بأنّه نفس الفرد أو غيره على ما ظهر ممّا ذكرنا في تقرير الايرادت.

و ثانيها[١]: انّ لحلّ هذه الشبهة طريقين مشهورين:

الأوّل: أنّه لايمكن أن ينتزع أمر واحد من أمرين متخالفين بالحقيقة رأساً، بل لابدّ فى[٢] انتزاع أمر من أمرين [الف - ٧٦] من اشتراكهما في ذاتي، و بهذا القدر تندفع الشبهة المذكورة قطعاً، و لايحتاج الى كون وجوب الوجود نفس واجب الوجود، اذ على تقدير كونه خارجاً عنه لازماً له أيضاً تندفع الشبهة، و هو ظاهر.

الثاني: انّ وجوب الوجود أمر حقيقي و أنّه معني واحد على ما بيّنا سابقاً من تمهيد المقدّمتين، و ظاهر أنّه على هذا أيضاً لاحاجة الى الطريق الأوّل، اذ على هذا تندفع الشبهة ضرورة، سواء قيل انه يمكن انتزاع أمر من أمرين ليس بينهما مشترك ذاتي، أو لا. و هذا القائل كأنّه خلط بين الطريقين، اذ ما ذكره أوّلاً من أنّ المعني الواحد لايمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي ناظر الى الطريق الأوّل.و نقله[٣]: ما نقله من *النجاة* و أواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني.

و بالجملة نقول: بعد ما ذكر هذا القائل أنّ هذه الدلائل جميعها يتوقّف على خمس مقدّمات فلايخلو إمّا أن تكون دفعة لهذه الشبهة المشهورة بما ذكره إمّا بناءً على زعم أنّ بعد المقدّمات المذكورة يحتاج دفعها الى ما ذكره أو أنّ ما ذكره اثبات لبعض تلك المقدّمات؛ و الأوّل ظاهر البطلان؛ اذ بعد تلك المقدّمات بل اثنين منها تندفع

---

١. ق : ثانيهما
٢. ق ، ك : - فى
٣. كذا / بعض النسخ : نقول

الشبهة قطعاً على ما أشرنا اليه غير مرّة، و لاحاجة في دفعها الى أمر آخر. و على الثاني نقول: من البيّن أنّه لامدخل في اثبات المقدمات المذكورة للقول بأنّ المعنى الواحد لايمكن أن يكون مطابق صدقه و مصداق حمله حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي.

و لو قيل: لعلّه تنزّل عن دفع الشبهة بالمقدّمات الّتي ذكرها و أراد أن يدفعها بوجه آخر هو الطريق الأوّل الّذي ذكرته من الطريقين المشهورين، لكن بعد اثبات المقدّمة الّتي بناء هذا الطريق عليه المخبر كلامه الى لزوم كون وجوب الوجود عين الواجب و نقل كلام *النجاة* أيضاً بهذا التقريب ـ فنقول هذا مع كونه خلاف ظاهر السياق، يرد عليه أنّ محصّل ما ذكر من الدليل على هذه المقدّمة ليس الّا أنّ وجوب الوجود على تقدير كونه منتزعاً من نفس الذات بدون اعتبار أمر آخر تكون نسبته نسبة[1] الذاتيات، و كما لايمكن انتزاع الذاتيات من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي كذلك لايمكن انتزاع وجوب الوجود من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي، و هذا هو الّذي ذكره من أوّل الدليل الى قوله: «بل لابدّ أن ينتزع» الى آخره، و سواء كان هذا صحيحاً أو لا حقّ نعود الى تحقيقه و تنقيحه ان شاء اللّه لايصحّ قوله: «بل لابد[2] أن ينتزع[3]» الى آخره، لأنّه ان أراد أنّ خصوص الانسانية و الحيوانية لايمكن انتزاعه ممّا ليس انساناً أو حيواناً، فهو ظاهر؛ اذ هما من الذاتيات، لكنّه غير مجد، اذ لم يثبت بعد أنّ وجوب الوجود من الذاتيات، و ان أراد أنّ ما هو بمنزلتهما أيضاً في انتزاعه من نفس الذات[4] لابدّ أن يكون نفس الذات [ب - ۷٦] فهو ممنوع، لابدّ له من دليل. كيف و على هذا يلزم أن لايمكن انتزاع شيء من نفس الذات خارج عنها و هو بظاهر قطعاً؟ اذ لو انتزع عنها فإمّا أن يكون من نفس الذات بذاتها، فيكون حاله

١. ص: نسبة نسبته
٢. ق: ـ بل لابد
٣. ص: + و سواء كان هذا
٤. ص: الذاتيات

حال وجوب الوجود، و تكون نسبته نسبة الذاتيات، فيجب على ما ذكره أن يكون من الذاتيات، و إمّا أن يكون منتزعاً عنها باعتبار، فتنقل الكلام اليه حتّى ينتهي الى ما ينتزع من نفس الذات بذاته لضرورة بطلان التسلسل، فتثبّت!

و ثالثها: انّ فيما نقله من *النجاة* وجوهاً من الايراد، منها: انّ قوله: «أو يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلّية ذاتية» ليس قيّماً[1] بشقيه[2] السابقين، الّا أن يتكلّف و يحمل الشقّ الثاني على كون وجوب الوجود معنى شخصياً يكون نفس ذات واجب الوجود.

و منها: أن قوله: «فلايكون وجوب الوجود موجوداً بذاته»، يرد عليه أنّه لامحذور فيه، اذ لعلّ هذا الأمر يكون أمراً اعتبارياً لازماً لذات[3] الواجب بذاته، الّا أنّ يبني[4] الكلام على ما ذكرنا سابقاً من أنّ البديهة حاكمة بأنّ الوجود الّذي يكون موجودية الاشياء باعتباره لابدّ أن يكون أمراً حقيقياً متأصّلاً، و هو المراد بوجوب الوجود.

و أنت خبير بأنّ بعد ثبوت تلك المقدمة و ضمّ المقدمة[5] الأخرىٰ اليها من كونه واحداً بالمعنى بديهة يثبت كثير من المطالب من التوحيد، و عينية الوجود للواجب، و عدم كونه ذا ماهية كلّية، و كون تشخّصه بذاته، و عدم امكان ادراكه بالعلم الحصولي، من دون حاجة الى تلك التطويلات الّتي يرتكبها الشيخ من دون فائدة يعتدّ بها.

و منها أنّ قوله: «ثمّ مع ذلك» الى آخره، ليس الّا اعادة وجهه[6] السابق[7] كما لايخفى.

و منها أنّ قوله: «فان كان[8] ماهيّته عاد الى أنّ النوعية واحدة» ممنوع. لجواز أن

---

١. ق : فيها
٢. ق : شعبة
٣. ك : بالذات
٤. ق : معنى
٥. ص : ـ و ضمّ المقدمة
٦. ق : وجه
٧. ك : السياق
٨. كذا

يكون وجوب الوجود نوعان مختلفان بأن يكون واجبان تكون حقيقة كلّ منهما[١] وجوداً و وجوباً خاصّاً مخالفاً للآخر بالحقيقة، الّا أن يتمسّك بما ذكرنا من كون الوجود الحقيقي معني واحداً بالبديهة. و قد عرفت أنّ بعد أخذ هذه المقدّمة و المقدمة الأولىٰ لاحاجة الى شيء آخر.

و منها: انّ قوله: «فيكون نوع وجوب الوجود مشتركاً فيه، و قد أبطلنا هذا»، فيه أنّ ما لزم هيهنا أن يكون نوعاً من مفهوم وجوب الوجود مشتركاً فيه، و ما أبطله هو كون مفهوم وجوب الوجود نوعاً مشتركاً فيه، و أين أحدهما من الآخر؟

و منها[٢] أنّ ترديده بقوله: «فان لم يشتركا في شيء» قبيح؛ لأنّه فرض أنّ وجوب الوجود داخل في الماهية، و قد أخذ أيضاً وحده هذا المعني، كما ظهر من كلامه، فكيف يمكن أن لايشتركا في شيء؟ و مع قطع النظر من فرض الدخول أيضاً لايمكن هذا الشقّ بعد أخذه وحده هذا المعني، لكن الأمر فيه سهل، اذ كثيراً مّا تعرّض الشيخ للأقسام البديهية البطلان، سواء كان بطلانه [الف - ٧٧] لكونه خلاف الفرض الّذي فرضه أو لأمر آخر، و يقطع النظر عن بداهة بطلانه و يتكلّم عليه و يبطله بوجه أو وجوه أخرىٰ. لكن لايخفى أنّ هذا حسن اذا كان في هذا التطويل فائدة يعتدّ بها، و الشيخ لعلّه لاينظر الى ذلك و هيهنا كذلك، اذ ظاهر أنّ بعد فرض وجوب الوجود داخلاً في الماهية و كونه معني واحداً مشتركاً فيه يلزم انقسام الواجبين بالقول ـ أي تركّبهما لزوماً بيناً ـ و لامحصّل أصلاً للترديد الّذي ذكره سوى تكثير السواد و تشويش الفؤاد، اذ[٣] كثيراً مّا يختلج بالبال ان لعلّ له قصداً صحيحاً و منظوراً في هذا و يتفكّر كثيراً بطلب ذلك مرّة و مرّتين، ثمّ يرجع بخفى حين هذا.

و لابدّ حينئذ أن نرجع الى تحقيق الحال في هذه المسألة العظيمة و بيان حال

---

١. ك : هيهنا

٢. ص ، ك : ـ ان قوله فيكون ... هيهنا

٣. ق : و

الطريقين اللذين يدفع بهما الايرادات. فنقول: أمّا المقدمة القائلة بأنّ أمراً واحداً لايمكن أن ينتزع من أمرين مختلفين بالحقيقة رأساً فليست ببيّنة و لامبيّنة[1]، و دعوى البداهة فيها غير مسموعة، و ينتقض أيضاً بانتزاع الوجود المطلق من حصص الوجود أو أفراده الّتي في الممكنات، و من ذات الواجب تعالى على ما هو رأي الحكماء من أنّ ذاته تعالى عين الوجود الخاصّ القائم بذاته و الوجود المطلق عرضي له منتزع منه.

و أمّا المقدّمتان الأخريان[2] اللتان ذكرناهما في الطريقة الأخرىٰ فالثانية منهما كأنّه لاشكّ فيها، اذ ظاهر أنّ الوجود الّذي تكون الموجودية باعتباره أمر واحد، سواء كان اعتبارياً أو حقيقياً. و أمّا الأولىٰ فأمرها مشكل جدّاً، اذ لو بنى الأمر على طريقة ذوق المتألّهين يرد الاشكال من حيث انّه لاشكّ أنّ لنا مفهوماً بديهياً متصوّراً يكون أعرف[3] من جميع التصوّرات، فهذا المفهوم البديهي أيّ شيء[4] أهو أمر الوجود الحقيقي الّذي يقولون أنّه عين ذات الواجب تعالى و الممكنات موجودة بعلاقة بينها و بينه أو هو وجه له؟ و على الأوّل يلزم كون كنه الواجب معلوماً لكلّ احد، مع أنّه لم يقل به أحد. و أيضاً من البيّن أنّ هذا الأمر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى الممكنات و تكون صفة لها، فلايجوز أن يكون الوجود الحقيقي الّذي هو عين ذات الواجب.

و على الثاني نقول: أنّ الوجه اذا كان صفة، لابدّ أن يكون ذو الوجه أيضاً كذلك، و هو بظاهر.

و لو قيل: انّه ليس كنهه و لاوجهه، فيثبت[5] أنّ ما هو الموجودية باعتباره ليس هو عين ذات الواجب تعالى. و أمّا أنّه هل هو أمر حقيقي أو اعتباري ممّا لامدخل له

---

١. ق : بين و لامبين
٢. ق : الاخيرتان
٣. ص ، ك : + الاشكال
٤. ق ، م : ايش
٥. ص : فنثبت

في هذا المقام، مع أنّ الظاهر أيضاً أنّه اعتباري، اذ على تقدير حقيقته فالماهية أيضاً كذلك، اذ الماهية أمر اعتبارى.

و الأوّل باطل بالضرورة، اذ الضرورة قاضية بأن ليس في زيد مثلاً أمران حقيقيان متحقّقان، و أيضاً اذا كانت الماهية[1] متحقّقة و [ب - ۷۷] الوجود أمراً آخر حقيقياً منضماً اليها يعلم بديهة أنّ لها التحقّق بدون ذلك الأمر، فيعتبر فيها وجود آخر و هكذا.

و كذا الثاني، اذ يعلم بديهة أنّ هذا الأمر صفة للماهية، و لو بنى الأمر على طريقة الصوفية فكذلك أيضاً، اذ هذا الأمر البديهي الّذي نجده صفة للأشياء لايمكن أن يكون عين ذات الواجب، و اذا لم يكن عينه و ظاهر أنّ الموجودية باعتباره[2] فلاتكون الموجودية[3] باعتبار ذاته تعالى.

و الحاصل: انّ دعوى أنّ الموجودية لابدّ أن يكون باعتبار أمر حقيقي ممنوعة، لم لايجوز أن يكون باعتبار أمر اعتباري مشترك بين الموجودات؟ نعم سبب الموجودية لابدّ أن يكون أمراً حقيقيّاً، و لانزاع فيه و لانفع له في المقام كما لايخفى.

فان قلت: فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب الجليل.

قلت: اثبات هذا المطلب تكفيه الدلائل النقلية، اذ اثباته بها لايستلزم دوراً؛ لأنّ اثبات الواجب تعالى و علمه و قدرته و صدقه و اثبات النبوة ليس شيء منها موقوفاً على توحيد الواجب تعالى، و بعد اثباتها يثبت التوحيد بالدلائل النقلية الّتي شحنت بها الكتاب و السنة، بل هو من ضروريات الدين على أنّ الدلايل العقلية الّتي في *القرآن* و الحديث مثل قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة الّا اللّه[4] لفسدتا﴾[5] و نظائره لو فرض أنّها لم يكن برهاناً، فلاشكّ أنّها يفعل في اقناع النفس ما لايفعل البراهين الّتي

---

۱. ق: ـ الماهية
۲. ك: باعتبار
۳. ك: للموجودية
٤. ك: ـ الا اللّه
٥. الانبياء / ۲۲

للحكماء. و بالجملة الأمر واضح بحمدالله تعالى من دون ريبة و لو كره المشركون[1]، تعالى الله عمّا يقول الظالمون.

[٦/٤٧] قوله: فاذاً واجب الوجود واحد بالكلمة[2].

الواحد بالكلمة في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية، أي النوع الواحد. و يقولون له: الواحد بالكلمة باعتبار أنّ شرح اسمه ليس لأفراد متخالفة بالحقيقة، بل لأفراد متخالفة بالوجود و العدد، بخلاف المعني الجنسي. و الواجب تعالى و ان كان ليس[3] له ماهية نوعية و كذا مفهوم واجب الوجود الحقيقي أيضاً ليست[4] ماهية نوعية على ما عرفت، لكن لمّا كان يصدق عليه أن ليس شرح اسمه لأفراد متخالفة الحقيقة أطلق عليه الشيخ الواحد بالكلمة.

[٦/٤٧] قوله: و واحد بالعدد.

أي بالشخص، يعني أنّه ليس واجب الوجود معني نوعياً يكون تحته اشخاص، بل يكون تحته شخص واحد، بل ليس هذا المعني معني نوعياً يكون تحته شخص واحد، بل هو معني شخصي متشخّص بذاته على ما مرّ مشروحاً.

[٧/٤٧] قوله: بل معني شرح اسمه له فقط.

هذا ناظر الى كونه واحداً بالكلمة.

---

١. اقتباس من كريمة التوبة / ٣٣ و غيرها.

٢. في المصدر: بالكلية

٣. كذا

٤. كذا

[٨/٤٧] قوله: و وجود[ه] غير مشترك فيه.

هذا ناظر الى كونه واحداً بالعدد، و المراد بالوجود الحـقيقة المخـتصّة. و المـعنى النوعي اذا تكثّر[1] أفراده كان ما هو تمام حقيقة كلّ فرد مشتركاً فيه، فعدم الاشتراك فيه يوجب الانحصار في الفرد، و الواجب تعالى و ان لم تكن له حقيقة كـلّية لكـن يصدق عليه أنّ حقيقته لاتتعدّاه، و هو ظاهر.

و يمكن أن يكون [الف - ٧٨] كلا الفقرتين ناظراً الى الوحدة بالعدد؛ لأنّ النوع اذا كان منحصراً في فرد يصدق على ذلك الفرد أنّ شرح اسمه ـ أي ما هو تمام ماهية له فقط و ـ لايشاركه فيه غيره، و قس عليه ما هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد كما فيما نحن فيه؟ و لعلّ هذا التوجيه أظهر كما لايخفى.

[١٦/٤٧] قوله: و الّذي يجب وجوده بغيره دائماً فـهو أيـضاً غـير بسـيط الحقيقة.

أي كما أنّ الّذي يجب وجوده لادائماً غير بسيط الحقيقة ـ لأنّ له مادّة و صورة ـ كذلك الّذي يجب وجوده دائماً غير بسيط الحقيقة.

و أنت خبير بأنّ الّذي يجب وجوده لادائماً لايجب أن يكون غير بسيط الحقيقة مطلقاً، نعم المركّب الّذي يحدث من المادّة و الصورة كذلك، و أمّا الصورة فقط فلا؛ الّا أن يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة أعمّ من أن يكون مركّباً من شيء أو متعلّقاً بشيء.

[١٦/٤٧] قوله: لأنّ الّذي له باعتبار ذاته غير الّذي له مـن[2] غـيره، و هـو

---

[1]. كذا

[2]. ق و اكثر النسخ: عن

حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

ظاهر السياق أنّ المراد بما بالذات الامكان، و بما بالغير الوجوب أو الوجود. و حينئذ لا يرد[١] عليه أنّهما لايدخلان في هوية الممكن، فلايلزم من حصولهما في الممكن تركبّه.

و يمكن أن يكون المراد بما بالذات الماهية، و بما بالغير الوجود و هذا أيضاً غير نافع في دفع الايراد، اذ الوجود غير داخل في الذات.

و لعلّ مراده بالتركيب ليس أزيد من كون الممكن له ماهية و وجود، بخلافه تعالى فانّ وجوده عين ماهيّته.

[١٨/٤٧] قوله: تعرّى عن ملابسة ما بالقوّة و الامكان.

كأنّه تفسير لما بالقوّة.

[١٨/٤٧] قوله: و هو الفرد و غيره زوج تركيبي.

قد عرفت الحال فيه.

---

١. م : حينئذ يرد.

[الفصل الثّامن]

[في بيان الحقّ و الصدق، و الذبّ عن أوّل الأقاويل في المقدّمات الحقّة]

[٣/٤٨] قوله: و الذبّ عن أوّل الاوائل[١].

أي الدفع عنه يعني دفع الشك و الشبهة[٢].

[١٤/٤٨] قوله: و أوّل كلّ الأقاويل الصادقة الّذي ينتهي اليه كلّ شيء في التحليل ... .

لاشكّ أنّ هذه المقدمة ـ أي أنّ السلب و الأيجاب لايجتمعان و لايرتفعان ـ أجلى البديهيات، و لايمكن أن يبرهن عليها، اذ كلّ ما يجعل برهاناً عليها فهو أخفى منها. و أمّا أنّ كلّ بديهي فهو ينتهي اليها بالفعل أو بالقوّة كما بيّنوه في ارجاع البديهيات الأولية اليها ـ مثل قولهم: «أنّ الكلّ أعظم من جزئه» متفرّع على أنّ زيادة الكلّ على جزئه اذا لم تكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين، و اذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعها أعظم؛ اذ لايفهم من الأعظم الّا ذلك ـ فلايخلو عن تكلّف، و الحقّ الاكتفاء بما ذكرنا.

---

١. في المصدر: الاقاويل

٢. م: الشبه

و قد قيل في هذا المقام مستدلاً على أنّه لايمكن اقامة البرهان على هذه المقدّمة: «أنّ الّذي يستدلّ به على شيء فهو الّذي يستدلّ بثبوته على ثبوت شيء و بانتفائه على انتفاء شيء، فلو جوّزنا الخلوّ عن الثبوت و الانتفاء لم نؤمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الثبوت و الانتفاء بتقدير خلوّه عنهما لاتبقى دلالة على ذلك المدلول [ب - ٧٨] فاذاً كلّ ما دلّ على ثبوت هذه القضية لايدلّ عليها الّا بعد ثبوت هذه القضية. و ما كان كذلك لايمكن اثباته الّا بالبيان الدوري، و هو باطل.

و أيضاً فالدليل الدالّ على أنّهما لايجتمعان لابدّ و أن يعرف منه أوّلاً أنّ كونه دليلاً على ذلك المطلوب لايجتمع مع لاكونه دليلاً عليه، اذ لو جاز ذلك لم تكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعاً من لااستحالته، و مع هذا الاحتمال لايدلّ على المقصود. و اذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها، فلو بيّنا ثبوتها بقضية أخرىٰ لزم الدور، و هو محال. فثبت[1] أنّ هذه القضية لايمكن اقامة البرهان عليها»،[2] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ تجويز الخلوّ عن الثبوت و الانتفاء لايستلزم أن لايؤمن في ذلك الدليل من الخلوّ عنهما[3]، اذ يجوز أن يعلم قطعاً أنّ خصوص هذا الدليل ثابت غير منتفٍ، و هو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «الّا بعد ثبوت هذه القضية» غير مستحسن، اذ توقّف الدلالة على ثبوت هذه القضية لايستلزم الدور، فالأولى ابدال الثبوت بالاثبات، و كذا الحال في قوله بعد ذلك: «موقوفة على ثبوتها».

و أمّا ثالثاً فلأنّ قوله: «لابدّ و أن يعرف منه» الى آخره ممنوع، اذ يكفي أن يعلم

---

١. ص: فتثبت
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٣٨
٣. ك: - عنها

قطعاً أنّ هذا الدليل دليل على هذه المقدّمة، و ليس[1] أن لايكون دليلاً عليها. و الأولىٰ أن يقال: انّ اقامة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ليس بنافع، اذ[2] يجوز أن يكون دليل آخر على لااستحالتها. و ظاهر أنّه لايمكن أن يحصل القطع بعدمه الّا بعد أن يعلم أنّه لايجتمعان، فاذا قام الدليل على استحالتها لايمكن أن يقوم دليل آخر على لااستحالتها. و دعوىٰ أنّه لعلّه يعلم من طريق آخر مكابرة.

[١٦/٤٨] قوله: هو أنّه لاواسطة بين الايجاب و السلب.

كأنّه اكتفى به اختصاراً، و الّا فليس هذا أظهر من أنّهما لايجتمعان، على أنّ بعد ذلك يبين عدم الارتفاع بعدم الاجتماع.

[٩/٥١] قوله: الذين لايؤتون من جهة غلطاً أو سهواً.

هذا مشعر[3] بصحّة عقيدته.

[١١/٥١] قوله: فهذا يزيل شغل قلبه.

و في بعض النسخ: «فبهذا». و على هذا الضمير المستتر في «يزيل» راجع الى المتحيّر أو يكون على صيغة المتكلّم مع الغير.

[١٢/٥١] قوله: ثمّ يُعرّفه فيقول ... .

هذا تنبيه و ارشاد للمتحيّر بعد حلّ شكوكه و شبهه على أنّ النقيضين لايجتمعان و لايرتفعان.

---

١. ص: + ممكن
٢. م: لا
٣. ص: يشعر

[۱٤/٥۱] قوله: و ناقض الحال في نفسه، و ليس الكلام معه، هذا الضرب من الكلام.

قيل: «لأنّ منشأ تحيّره اذا كان أشياء ممّا سبق من تخالف آراء الفضلاء، و غير ذلك من الوجوه، فلامحالة كان فاهماً لمدلولات بعض الأقوال. فعلى هذا ينبغي[1] الكلام معه بنحو آخر لاعلى النمط العلمي»،[2] انتهى.

[٤/٥٢] قوله: فالاسم مشترك.

أي بالاشتراك اللفظي.

[۸/٥٢] قوله: فان كان الانسان يدلّ على اللاانسان ... .

لايخفى ان الظاهر أنّ مقصود الشيخ من هذا التنبيه و التعريف للمتحيّر أن يثبت عليه ــ من طريق فهم المعاني من الألفاظ ــ أنّ بين الأشياء في الواقع تميّزاً و مغائرة، و ما [الف - ۷۹] يكون شيئاً ليس شيئاً آخر، و ليس كلّ شيء كلّ شيء.

أنت خبير بأنّ اثبات التميّز بينها باعتبار فهم المعاني من الألفاظ قد تمّ بما ذكره قبل ذلك القول، اذ قد ثبت الانسان يفهم منه شيء خاصّ و لايفهم منه غيره، و لاحاجة بعد ذلك الى هذا القول. على أنّ هذا القول ليس بمستقيم هيهنا، اذ الظاهر منه أنّه يستدلّ على أنّ الانسان لايدلّ على اللاانسان، و الّا لزم أن يكون جميع الأشياء شيئاً واحداً، و هو محال.

و فيه أنّه لو كان استحالة هذا ظاهرة و كان بناء الكلام عليها فأيّ حاجة الى توسيط الألفاظ و التمسك بفهم المعاني منها؟ على أنّه يلزم الدور حينئذ في البيان؛ اذ قد عرفت أن المقصود اثبات الامتياز بين الأشياء في الواقع بفهم بعض المعاني دون

---

۱. ف : يبغى

۲. تعليقة الهيات الشفاء / ٤١

غيره من بعض الألفاظ مثلاً، فلو كان اثبات هذا الفهم بامتياز الأشياء كان دوراً.

و القول بأنّ مثل هذا في التنبيهات ممّا لامحذور فيه، فيه أنّ الفرض أنّ مثل هذا التنبيه ممّا لايجدي بطائل أصلاً، اذ ليس ممّا يقرب المقصود و يوضحه، بل لايزداد إلّا الحيرة على حيرة المتحيّر المسكين؛ فتثبّت[1] و لاتكن من الغافلين!

[۳/۵۳] قوله: فالانسان اذا كان له مفهوم متميّز فان كان ابيض ... .

فيه أنّ مفهوم الأبيض و اللاأبيض ـ اذا لم يكونا متميّزين ـ فغاية ما يلزم منه أن يكون كلّ ما يفهم من الأبيض يفهم من لاأبيض، فيلزم أن يكون الانسان المتميّز عن اللاانسان مفهوماً منهما جميعاً، و كذا اللاانسان المتميّز عن الانسان، و لايلزم أن يكون الانسان و اللاانسان واحداً.

و الجواب أنّ المراد أنّ[2] الأبيض و اللاأبيض اذا لم يتميّز المفهوم منهما و كان كلّ شيء يفهم من الأبيض فهو بعينه الشيء الّذي يفهم من اللاأبيض، بمعني أن يكون كلّ ما يفهم من الأبيض يكون كلّ ما يفهم من[3] اللاأبيض. و حينئذ لزوم ما ذكره الشيخ ظاهر.

لكن لايخفى أنّه على هذا لاحاجة الى توسيط اللاأبيض في الدليل، اذ يكفى أن يقال أنّ الانسان اذا كان المفهوم منه متميّزاً عن مفهوم اللاانسان فهل الأبيض أيضاً كذلك، أولا؟ فان كان كذلك، فهو المطلوب. و ان لم يكن كذلك بل كان يفهم منه جميع الاشياء، و[4] يكون كلّ ما يفهم منه شيئاً واحداً يلزم أن يكون الانسان و اللاانسان واحداً، و هو خلاف الفرض؛ لأنّ الانسان و اللاانسان جميعاً يفهم منه، و المفروض أنّ كلّ ما يفهم منه لاامتياز فيه. و لو قيل: انّ الانسان مثلاً لعلّه يفهم منه[5] فقط، فهو

---

١. ف: فيثبت
٢. ك: ـ أن
٣. ص: عن
٤. ف: أو
٥. ص: ـ جميع الاشياء ... منه.

قول بأنّه لايفهم منه جميع الأشياء و يكون التميّز بينه و بين اللاأبيض حاصلاً.

و الحاصل أنّ المدّعى ظاهراً[1] لايحتمل مثل هذه المناقشات، لكن الفرض[2] أنّ كلمات الشيخ ليس فيه كثير نفع، بل المدّعى أظهر منها[3] كثيراً [ب - ٧٩].

[٧/٥٣] قوله: لايجتمعان و لايصدقان معاً.

الظاهر أنّ المراد بالأوّل النقيضان المفردان، و بالثاني النقيضان. و كذا قوله: «لايرتفعان و لايكذبان معاً».

و قيل: «الفرق بين القولين فيهما أنّ الأوّل بحسب الحمل بالاشتقاق، و يقال له وجود شيء؛ و الثاني: بحسب الحمل المتواطي، و يقال له حمل على. فاجتماع البياض و اللابياض في موضوع واحد ممتنع، و كذا صدق الأبيض و اللاأبيض على ذات واحدة. و كذلك ارتفاع البياض و اللابياض عن موضوع واحد، و كذب الأبيض و اللاأبيض عليه محال».[4] انتهى. و كان ما ذكرنا أظهر.

[٩/٥٣] قوله: فيكون قد اجتمع الشيء ... .

فيه أنّ سلب الانسان لايستلزم صدق اللاانسان حتّى يلزم صدق اللاانسان و اللااللاانسان، اذ ليس الكلام الّا في أنّ ارتفاع الانسان و اللاانسان جائز أم لا؟ فكيف يسلّم أنّ الانسان اذا تفع يصدق اللاانسان!؟

قيل في هذا المقام: «لو جاز ارتفاع المتقابلين و كذبهما لجاز اجتماعهما و صدقهما، لأنّه اذا ارتفع عن شيء الانسان و اللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان و اللااللاانسان، و هما أيضاً متقابلان، و قد نبّه على بطلان اجتماعهما، و كذا الكلام في أنّ كذبهما[5] معاً

---

١. ق: - ظاهر
٢. ق: ظاهر الغرض
٣. ص: + و ابلغ
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٤١
٥. بعض النسخ: كونهما

يوجب صدقهما معاً»،[1] انتهى.

و قد عرفت ما فيه. و أيضاً فيه أنّ قوله و كذا الكلام ممّا لادخل له بالمقام أصلاً، و كأنّه على سبيل الاستطراد.

[۱۱/۵۳] قوله: و بحلّ[2] الشبه المتقابلة.

جارّ و مجرور متعلّق بقوله: «يمكننا».

[۱۷/۵۳] قوله: و على الفيلسوف [الأوّل] أنّ يذب عنه.

لما ذكر سابقاً من أنّ هذا من عوارض الموجود بما هو موجود، فيجب على الفيلسوف الأوّل تصحيحه و الذبّ عنه.

[۱۷/۵۳] قوله: تنفع في البراهين.

قيل: «و انّما قال: «و مبادي البراهين تنفع في البراهين» مع أنّها جزؤها الّتي لابدّ منها، نظراً الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجّة منها. و كذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الأعراض الذاتية لموضوعات تلك الأعراض»،[3] انتهى.

[۱۸/۵۳] قوله: لموضوعاتها.

الضمير راجع الى «الأعراض الذاتية».

---

۱. تعليقة الهيات الشفاء / ٤۱

۲. ص : بحمل

۳. تعليقة الهيات الشفاء / ٤۱

[١٨/٥٣] قوله: لكن معرفة جوهر الموضوعات ... .

مراده أنّه قد قلنا: انّ هذا العلم يتكلّم في مبادي البرهان الّذي ينفع في معرفة الأعراض الذاتية للموضوعات، لكن على ذمّة هذا العلم أيضاً أن يحصّل جوهر الموضوعات الّتي كان يعرف فيما سلف من الفنون بالحدّ فقط. فعلى هذا يلزم أن يكون لهذا العلم الواحد أنّ يتكلّم في الأمرين جميعاً، أحدهما: مبادي البراهين، و الآخر: جوهر الموضوعات. و هذا تمهيد للشكّ[١] الّذي سنذكره. و بما قرّرنا ظهر معنى الاستدراك الّذي في كلمة «لكن» من دون تكلّف.

و قد قيل في هذا المقام: «صحّة هذا الاستثناء بأنّ شأن[٢] البراهين ليس و لايكون الّا اثبات الأعراض الذاتية لموضوعاتها، لااثبات تلك الموضوعات؛ فيفتقر في معرفتها على الحدود و التصوّرات دون الاثبات و التصديق، فيلزم أن لاسبيل الى اثبات شيء من الموضوعات؛ فاستثني من هذا الحكم الكلّي السلبي، أعني قولنا: ليس [الف - ٨٠] شيء من البراهين اثبات الموضوعات حكماً ايجابياً جزئياً، و هو مفاد قوله: «لكن معرفة جوهر الموضوعات» يعني براهين العلم الأعلى، كما تثبت الأعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات، فالموضوعات الّتي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية و الرياضية و الطبيعية بالحدود فقط دون الاثبات، فعلى صاحب هذا العلم أن يحصّل وجودها و التصديق بانيّتها»،[٣] انتهى.

و ممّا ذكرنا من التوجيه الظاهر لاحاجة الى ارتكاب هذا الوجه البعيد، مع أنّ حاصل ما ذكره سيجيء في طيّ الشكّ الّذي أورده الشيخ، فلاوجه لادراجه في ضمن هذا الكلام، فافهم!

---

١. ق : الشک ٢. ق : بيان

٣. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٤١-٤٢

[۳/٥٤] قوله: لكن قد تشكّك على هذا أنّه ان تكلّم في[1] هذا ... .

و في بعض النسخ: «فيها» و الصحيح هو الأوّل. و «هذا» [۱]: إمّا اشارة الى جوهر الموضوعات و «تكلّم» على صيغة المعلوم من الماضي أو المضارع، و فاعله[2] الضمير المستتر الراجع الى[3] «هذا» العلم، أو[4] على صيغة المجهول و يكون الجارّ و المجرور قائماً مقام الفاعل. [۲]: و إمّا اشارة الى هذا العلم، و يكون «تكلّم» على صيغة المجهول مسنداً الى الجارّ و المجرور؛ و المراد: التكلّم[5] في جوهر الموضوعات أيضاً.

و أمّا[6] على النسخة الأخرىٰ فلم يظهر لضمير «فيها» مرجع سوى الأمرين المذكورين، و هو غير مستقيم كما لايخفى.

و الضمير في قوله[7]: «و[8] أن تكلّم فيها في التصديق» راجع الى الموضوعات. و في بعض النسخ فيه أيضاً «فيها»، و قد عرفت حاله هذا.

ثمّ حاصل الاشكال و الشكّ أنّ هذا العلم [۱]: إن تكلّم في الموضوعات السالفة ـ على سبيل التحديد والتصوير ـ فهو الّذي قد تكلّم فيه صاحب العلوم الجزئية السالفة، كما أشار اليه أنّ تلك الموضوعات قد عرفت فيما سلف بالحدّ؛ فأيّ حاجة الى اعادة الكلام ثانياً في هذا الفن؟ [۲]: و إن تكلّم فيها على سبيل التصديق، فصار الكلام برهانياً.

و محذور هذا الشقّ يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يقال أنّه اذا صار الكلام برهانياً فلابدّ أن تثبت فيه الأعراض الذاتية للموضوعات، كما ذكرت أنّ البرهان ينفع في الأعراض الذاتية لموضوعاتها، فلايكون فيه اثبات الموضوعات.

---

۱. مصدر: فيها
۲. ق: فاعلها
۳ ص: في
٤. ق: ـ أو
٥. ق: المتكلم
٦. ك: لا
۷. [٤/٥٤]
۸ ص: ـ و

و ثانيها: أنّه اذا صار الكلام برهانياً فقد صار مسألة هذا العلم عين مسائل العلوم السالفة[١]، اذ فيها أيضاً يبرهن على تلك الموضوعات و يتكلّم فيها على سبيل التصديق.

و ثالثها: أن يقال انّك قلت: انّ هذا العلم يتكلّم على وجهين:

أحدهما: في مبادي البرهان

و الآخر: في تحصيل الموضوعات و اثباتها.

و الكلام في مبادي البرهان برهان. فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع أيضاً على سبيل البرهان كان الوجهان وجهاً واحداً. و هذا الوجه الأخير من الشكّ ضعيف جداً. و يمكن حمل كلام الشيخ هذا[٢] على كلّ واحد من المذورات و على اثنين منها و على الثلاثة جميعاً، لكن ما ذكره في الجواب يناسب الحمل على الأخير فقط، كما سيظهر، فالأولىٰ [ب - ٨٠] حمله على الاحتمالات الأخرىٰ هذا.

و قد قيل في هذا المقام متّصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: «و لم يكن في علم واحد أن يتكلّم في أمرين لشيء، أعني التحديد و الاثبات جميعاً، بل كلّ ما تكلّم في التحديد و التصوير لم يتكلّم في الاثبات و التصديق الّا هذا العلم حيث يتكلّم فيهما[٣] جميعاً، لكن يشكل على هذا ـ أي على كون هذا العلم متكفّلاً للأمرين[٤] ـ بأنّه إن تكلّم في الموضوعات على سبيل التحديد و التصوير فيكون علماً جزئياً، و هو علم كلّي، هذا خلف. و ذلك لأنّ تحديد الموضوعات كان شأن العلوم الجزئية، و إن تكلّم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد و هو البرهان لابالنحوين: البرهان و الحد جميعاً، كما هو المفروض»،[٥] انتهى.

و فيه نظر:

---

١. ق، ك، س: السابقة

٢. ص، م: ـ هذا

٣. ص: فيها

٤. ق: لامرين

٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٢

أمّا أولاً: فلأنّ قوله[١]: «كلّ ما تكلّم في التحديد و التصوير لم يتكلّم في الاثبات و التصديق الّا هذا العلم» ان أراد به التكلّم في تحديد موضوعه و تصويره، فهذا العلم أيضاً ليس كذلك؛ لأنّه لايتكلّم لا[٢]في تحديد موضوعه، لأنّه بديهي و لافي اثباته لبداهته أيضاً؛ و لأنّه لايصحّ اثبات موضوع علم فيه.

و إن أراد التحديد و التصوير مطلقاً، ففيه أنّ جميع العلوم يتكلّم في التحديد و الاثبات جميعاً، اذ يذكر في كلّ علم حدود ما يستعمل فيه ممّا يحتاج[٣] الى التحديد و يثبت أيضاً أشياء كثيرة. الّا أن يقال أنّ في العلوم الأخرىٰ لايثبت الوجود في نفسه لشيء، بل تثبت فيه الأعراض للموضوعات، و هو ثبوت رابطي بخلاف هذا العلم، فانّ فيه أيضاً و ان كان تثبت أوّلاً العوارض للموضوع، لكن قد يستلزم ذلك الاثبات، الوجود في نفسه.

بيانه: أنّه اذا قيل في هذا العلم انّ الموجود ينقسم الى كذا و كذا مثلاً، فهذه المسألة و ان كان يثبت فيها أوّلاً القسمة الى كذا و كذا للموجود ـ و هو ثبوت رابطي ـ لكن ذلك يستلزم ثبوت الأقسام في نفسها، لأنّ كون شيء من أقسام الموجود مستلزم لثبوته في نفسه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: «ان تكلّم في الموضوعات[٤] على سبيل التحديد و التصوير[٥]» الى آخره، ان أراد به موضوعات نفس العلم، فهذا العلم ليس يتكلّم في موضوع نفسه، و لايلزم[٦] من الكلام السابق التكلّم فيه، بل انّما لزم منه التكلّم في موضوعات العلوم السالفة. و ان أراد به موضوعات العوارض و الأعراض ففيه أنّ هذا ظاهر أنّه ليس من شأن العلوم الجزئيّة فقط. و لايخفى أنّ الجواب الّذي سننقل

---

١. [٣/٥٤]
٢. ص: ـ لا
٣. ق، ك: لايحتاج
٤. مصدر: فيها
٥. مصدر: التصوّر
٦. ق: الا لزم

عنه ان شاء اللّه قريب ممّا ذكرنا من هذا الايراد، لكن الشأن[1] أنّ التشكيك بهذا الوجه ظاهر الدفع جدّاً، فلايناسب حمل كلام الشيخ عليه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه يرد على قوله: «لابالنحوين: البرهان و الحدّ جميعاً كما هو[2] المفروض» أنّ المفروض آنفاً تكلّم هذا العلم في مبدأ البرهان و تحصّل الموضوعات جميعاً، لافي التحديد و البرهان جميعاً، و هو ظاهر. و القول بأنّه لعلّه كان مفروضاً في موضع آخر تعسّفٌ جداً، فاذاً الصواب حمل الشكّ [الف - ٨١] على ما ذكرنا، فتثبّت!

[٦/٥٤] قوله: فنقول أنّ هذا الّذي كانت موضوعات ... .

و في بعض النسخ: «هذه الّتي» و على الأوّل تأنيث «كانت» باعتبار الخبر.

و حاصل الجواب أنّ حمل محذور الشكّ على الوجه الأوّل فقط من الوجوه الّتي ذكرنا، و لايخفى أنّ هذا المحذور يمكن توهّمه من وجهين:

أحدهما: انّ في البرهان تثبت الأعراض للموضوعات، لا[3]الموضوعات.

و ثانيهما: أنّه يثبت فيه شيء لشيء[4]، لا أن يثبت فيه وجود شيء في نفسه أن يقال: انّ في هذا العلم تثبت موضوعات العلوم الأخرىٰ لموضوع هذا العلم، لأنّها لواحق و عوارض له.

و لامحذور من أيّ وجه كان من الوجهين؟ لأنّ هذه الموضوعات اذا كانت أعراضاً و عوارض للموجود في هذا البرهان أيضاً تثبت الأعراض لموضوعاتها، لأنّ الموجود موضوع بالنسبة الى الموضوعات الأخرىٰ، و تلك الموضوعات عوارض له، و لايلزم أن تكون العوارض ليست موضوعات أصلاً. فقد بطل الوجه الأوّل. و اذا تثبت[5] هذه الموضوعات للموجود ثبوتاً رابطياً بعنوان تقسيم الموجود

---

١. ق، ك: + في
٢. ص: - هو
٣. ق، ك: - للموضوعات لا
٤. ص: يثبت شيء
٥. م: ثبت

اليها و نحوها فقط يثبت[1] وجود هذه الموضوعات في نفسها أيضاً على ما أشرنا اليه آنفاً. فاندفع الوجه الثاني أيضاً.

و لايخفى انطباق كلام الشيخ عليه من غير كلفة و ان حمل على الوجه الثاني[2] أن يقال: انّ هذا العلم يثبت موضوعات العلوم الأخرىٰ للموجود، و العلوم الأخرىٰ تثبت الأعراض لموضوعاتها، فعلى تقدير كون الكلام في موضوعات العلوم الأخرىٰ في هذا العلم برهانياً لايلزم كون مسألة هذا العلم و العلوم الأخرىٰ واحدة، و هو ظاهر؛ كانطباق كلام الشيخ عليه.

و بما ذكرنا ظهر حال ما اذا حمل المحذور على الوجهين جميعاً. و لو حمل المحذور على الوجه الثالث فقط، فلا يلائمه هذا الجواب كما لايخفى. فلو حمل المحذور على الوجه الثالث للزم أن يضمّ مع أحد الوجهين الآخرين أو معهما جميعاً، حتّى يكون هذا جواباً عن المحذورين الآخرين؛ و يكون. قوله: «و مع هذا كله» الى آخره تتمة للجواب لدفع المحذور الثالث، كما سنشير ان شاء اللّه تعالى الى وجه دفعه له هذا.

و قد قيل متصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: «و الجواب أنّ هذه الأمور موضوعات في سائر العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم، لأنّها أحوال و أقسام لموضوع هذا العلم الّذي هو الوجود مطلقاً، لموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم. فلو تكلّم هذا العلم في تحديدها لم يلزم أن يصير علماً جزئياً، اذ لم يتكلّم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه، بل من جهة ما هو موضوع[3] في علم آخر، و كذا اذا برهن[4] عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه، بل يبرهن عليها بما هي أحوال و أعراض ذاتية لموضوعه، و ان كانت تصير موضوعات في علوم أخرىٰ».[5] انتهى.

و أنت خبير بأنّ جواب الايراد على النحو الّذي قرّر هذا [ب - ٨١] القائل

---

١. ص : نبت
٢. ص : - أيضاً و لايخفى ... الثانى
٣. ف : + فيه بل من جهة
٤. ف ، ك : يبرهن
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٢

الايراد هو[١] الى قوله: «و كذا اذا برهن[٢] عليها» الى آخره، و هذا انّما هو مذكور على سبيل الاستطراد؛ و ظاهر أنّ كلام الشيخ لاينطبق على هذا أصلاً، بل انّما ينطبق على ما هو مذكور استطراداً فقط. فعلى هذا لايصحّ حمل الايراد على ما ذكره، أو لايكون الجواب مطابقاً له، مع ما عرفت ما في هذا الايراد؛ فتدبّر!

[٩/٥٤] قوله: و أيضاً اذا لم يلتفت الى علم آخر، و قسّم موضوع هذا العلم نفسه ....

لمّا ذكر أنّ الموضوعات الّتي كانت فيما سلف يعرف بالحدّ ـ أي كانت موضوعات للعلوم السالفة ـ يجب أن يحصّل في هذا العلم، و أورد الشكّ عليه و أجاب، [و] أراد بعد ذلك أن يشير الى أن هذا الشكّ و الجواب ليس مخصوصاً بالموضوعات الّتي موضوعات للعلوم السالفة، بل لو قطع النظر عن ذلك أيضاً نقول: انّ في هذا العلم موضوعات و عوارض ذاتية لها، سواء كانت موضوعات لعلوم أخرىٰ أو لا.

و يرد في بادي الرأي الشكّ المذكور فيها، اذ هذا العلم لابدّ أن يتكلّم فيها. و لاشكّ أنّه ليس على سبيل التحديد و التصوير فقط؛ بل على سبيل التصديق؛ فيكون برهانياً. و قد ذكر أنّ البرهان ينفع في معرفة الأعراض الذاتية لموضوعاتها، فكيف يستقيم البرهان على نفس الموضوع.

و الجواب أنّ هذه الموضوعات و ان كانت موضوعات بالنسبة الى عوارضها الذاتية لكنّها محمولات و عوارض بالنسبة الى الموجود المطلق الّذي هو موضوع هذا العلم، و البرهان انّما هو على ثبوت هذه اللواحق الّتي هي موضوعات بالنسبة الى لواحق أخرىٰ للموجود المطلق، فكون[٣] البرهان نافعاً في ثبوت الأعراض الذاتية

---

١. كذا في النسخ. ٢. ق، ص، ك: يبرهن

٣. ص: تكون

لموضوعاتها كان باقياً بحاله في هذه المباحث أيضاً، فلم يلزم محذور.

فالغرض من قوله: «و أيضاً» الى قوله: «و مع هذا» هذا الّذي ذكرنا من تعميم الشكّ و ايراده مع قطع النظر عن كون الموضوعات موضوعات لعلوم أخرىٰ؛ و بيان الجواب عنه أيضاً على هذا الوجه و قطع النظر عن أنّ موضوعات العلوم الأُخرىٰ محمولات لموضوع هذا العلم. و أيضاً فيه مزيد توضيح و تبيين[1] لكون تلك الموضوعات ـ سواء كان موضوعات لعلوم أخرىٰ، أو لا ـ محمولات و عوارض لموضوع هذا العلم، ليس فيما سبقه الّا مجرد أنّ تلك الموضوعات أحوال تعرض للموجود و أقسام له من دون التوضيح و التبيين الّذي فيه. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

[۱۰/٥٤] قوله: فيكون ذلك الجوهر الّذي هو موضوع لعلم مّا.

مثل الجسم الطبيعي مثلاً.

[۱۱/٥٤] قوله: أو الجوهر مطلقاً الّذي[2] ليس موضوعاً لعلم[3].

و مراده من هذا الترديد ما ذكرنا من أنّ الغرض أنّ هذا الاشكال و الجواب لاخصوصية لهما بموضوعات العلوم الأُخرىٰ، بل يجريان بالنسبة الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى العوارض الذاتية لها، كالجوهر و العقل و النفس و نحوها ممّا يكون [الف ـ ۸۲] في بادي الرأي موضوعات فقط، و لاتظهر فيه محمولية و عرضية لشيء كما بيّنا مشروحاً.

«فيكون [ذلک] بنحو مّا عارضاً» الى آخره، اشارة الى ما هو محطّ الجواب عن[4]

---

۱. ص: تبین
۲. مصدر: ـ الّذي
۳. المصدر: موضوع هذا العلم.
٤. ك: من

الاشكال، و توضيح لما ذكره في ذيل «فنقول» الى آخره.

[١٣/٥٤] قوله: أن صار ذلك الجوهر ... .

بفتح الهمزة لتكون «أن» المصدرية، والفعل الّذي بعدها[١] بتأويل المصدر اسم لقوله: «فيكون ذلک بنحو ما»، و الخبر قوله: «عارضاً لطبيعة[٢] موضوعه»؛ و المعني ظاهر.

[١٣/٥٤] قوله: لطبيعة الموجود أن تقارنه أو يكون هو.

«أن تقارنه» مبتداء و «لطبيعة الموجود» خبره. و الجملة صفة لشيء. و[٣] المعني أنّه عرض لطبيعة الموجود أن صار ذلك الجوهر المفروض[٤] ـ كالجسم مثلاً ـ دون شيء آخر يصحّ أن تكون طبيعة[٥] الموجود ذلك الشيء ـ كالعقل و النفس مثلاً ـ فانّ الموجود يصحّ أن يصير كلّ شيء، فكلّ شيء من الأشياء عارض لطبيعته، و بسبب مّا من الأسباب و بنحو مّا من الأنحاء صار شيء مّا دون شيء آخر، و بسبب آخر[٦] و نحو آخر صار الآخر دون ذلك الشيء و هكذا.

و الترديد الّذي ذكره باعتبار أنّ الكلّ يمكن أن يعتبر فيه[٧] المقارنة مع أشخاصه و كونه ايّاها بعينها، و قد سبق مثله في مسألة التوحيد أيضاً.

[١٤/٥٤] قوله: يصحّ حملها على كلّ شيء.

الأنسب بالمقام أن يقال: يصحّ حمل كلّ شيء عليه، لكنّه قد تسامح اعتماداً على

---

١. ق: بعده
٢. ق: لطبعه
٣. م: ـ و
٤. ق: المفروض
٥. ق، ك: طبعه
٦. ق: ـ و بسبب آخر
٧. ق: من

الظهور دائماً الى أنّ الحمل من الطرفين هذا.

ثمّ انّه قد قيل في توجيه قول الشيخ و: «أيضاً» الى قوله[١]: «و مع هذا» : «يريد بيان أنّ هذا العلم كيف يتكلّم في الأمرين جميعاً بشيء واحد، أعني التحديد و الاثبات بأنّا اذا لم نلتفت الى علم آخر و قطعنا النظر عن سائر العلوم و لم نقل انّ الموضوعات لها محمولات في هذا العلم، بل قلنا أنّ هذا العلم ينقسم الى جواهر[٢] و عوارض ـ أي الى موضوع و أحوال ذاتية خاصّة له ـ كان الجزءان كلاهما من أفراد الموضوع، لأنّ الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعاً بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين موضوعات و عوارض ذاتية لها فانّ محمولاتها متمائزة[٣] لموضوعاتها. و هذا انّما نشأ هيهنا لعموم الموجود بما هو موجود الّذي هو موضوع لهذا العلم، فكلّ ما فرضته[٤] موضوعاً فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسماً مغائراً للقسم الآخر الّذي هو الأعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعاً لهذا العلم موضوعاً له، بل قسماً من الموضوع، اذ الموضوع شامل له و للأعراض الذاتية جميعاً، فالموضوع و الجوهر بنحو مّا عارض لطبيعة الموضوع و الجوهر الّذي هو الموجود، و أن صار ذلك الموضوع و الجوهر دون غيره ممّا هو من الأعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود أن تقارنه طبيعة الموضوع أو يكون هو هو بعينه. أمّا المقارنة و العروض فباعتبار كونه فرداً من الموجود بما هو موجود. و أمّا العينية فباعتبار كونه نفسه، اذ الموجود طبيعة يصحّ حملها على [ب - ٨٢] كلّ شيء على نفسه و على مغائره، فما هو جوهر و موضوع و ما هو عرض و صفة كلاهما مشترك في كونهما موجوداً، فما هو الجوهر و الموضوع ليست جوهريته و موضوعيته؛ لأنّه طبيعة الموجود بما هو موجود، بل لأنّه فرد للموجود[٥] و جزء للعلم الباحث عن أحواله، مغائر[٦] لأعراضه

١. [١٦/٥٤]
٢. ق، ك : جوهر
٣. ص، م : مغائره
٤. ق : فرضه
٥. ص، ك : + بل لأنه فرد الموجود
٦. ص : مغايرة

الذاتية المبحوث عنها فيه.

و الحاصل أنّ لهذا العلم دون سائر العلوم أن يتكلّم في الموضوعات على سبيل الحدود و البراهين جميعاً. و مبني الجواب الأوّل على أن الموضوعات المبحوث عنها بالحدود و البراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم، فمن الجهتين يتكلّم بالوجهين. و مبني هذا الجواب أنّ هذا العلم يصحّ أن يتكلّم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين، فانّ موضوعات هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار آخر، فانّ الموجود بما هو موجود أعمّ من الموضوع و العرض، و ان كان الموضوع نفسه فهو أعمّ من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت»،[١] انتهى.

و فساد هذا التوجيه من وجوه شتّى، و عدم انطباقه على كلام الشيخ بل عدم حومه[٢] حومه عدمه و بعده عنه بمراحل قصوى ظاهر لايحتاج الى بيان.

[١٦/٥٤] قوله: و مع هذا كلّه فليس البحث عن مبادي التصوّر ... .

قد عرفت أنّ في الشكّ المذكور يمكن أن يجعل محذور الشق الثاني أحد الأمور الثلاثة المذكورة أو اثنان منها أو ثلاثها. لكن جواب الشيخ أوّلاً لايناسب جعله الثالث فقط، بل ينبغي حمله على الاحتمالات الأخرى. و على الاحتمال الّذي يكون الوجه الثالث داخلاً في المحذور سواء جعل المحذور اثنان أو ثلاثة يكون هذا الكلام من الشيخ تتمه للجواب لدفع هذا المحذور و ما سبقه لدفع المحذور الآخر و المحذوران الآخران. و على الاحتمال الّذي لايكون داخلاً يمكن أن يجعل هذا الكلام جواباً مستقلاً لدفع ما يتوهم من هذا المحذور، أو لدفع ما يتوهّم من محذور آخر، و هو أنّه

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٢

٢. حومه : حوله ، دوره

قد ذكر الشيخ أنّ هذا العلم يبحث عن مبدأ البرهان لكلّ[1] علم و يذب عنه، و حينئذ يتوهّم أنّ هذا البحث يكون برهاناً، فيكون برهان العلوم الأخرىٰ مستعملاً في هذا العلم، تشارك مسائله مسائلها؛ و حاصل الجواب على الأوّل ظاهر.

و على الثاني هو أنّ البحث عن مبدأ البرهان ليس برهاناً، أي أنّه ليس البرهان في العلوم الأخرىٰ، لأنّه على نفس المسائل و هذا على مبدأ برهانه حتّى يشارك المسألتين، أو أنّه لايلزم أن يكون برهاناً، بل يجوز أن يكون على نحو آخر من التنبيه[2] و نحوه كما فيما نحن فيه من البحث عن مبدأ المبادي.

و يمكن أن يجعل جواباً لدفع المحذورين معاً، ثمّ على التقادير يكون قوله: «ليس البحث عن مبدأ الحد[3] حدّاً و لاتصوّراً» مذكوراً على سبيل الاستطراد، و معناه ظاهر ممّا ذكرنا في البحث عن مبدأ البرهان هذا.

ثمّ قيل في حل هذا الكلام: «يريد أنّ هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصوّرية و الحدّية لموضوعات العلوم الأخرىٰ [الف - ۸۳] بحثاً تصوّرياً أو[4] حدّياً، و لايلزم من ذلك أن يكون باحثاً عن حدود تلك الموضوعات و تصوّراتها. و كذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الأخرىٰ بحثاً برهانياً، و لايلزم من أن يكون ذلك بحثاً برهانياً عن نفس تلك المسائل حتّى يلزم أن يكون البحثان المتخالفان بحثاً واحداً، و العلمان المتخالفان اللذان أحدهما فوق و الآخر تحت علماً واحداً[5].

و لايبعد أن يكون هذا الكلام اشارة الى جواب آخر عن الاشكال المذكور، و أن يكون اشارة الى دفع اشكال ربّما يتوهّم من جهة البحث عن مبادي الحدود و

---

۱. ق . بكلّ

۲. يمكن أن نقرأ ما في «ك» : النسبة و في «ص» و «م» : الثلثة

۳. في المصدر : عن مبادي التصوّر و الحدّ

۴. ل : و

۵. كذا في النسخ.

البراهين أن يلزم الخلط بين العلمين و الاتحاد بين البحثين».[١] انتهى.

و فيه نظر لأنّ الاشكال المذكور على النحو الّذي قرّره[٢] هذا القائل كما نقلنا عنه كيف يمكن أن يكون هذا الجواب جواباً له، فالصواب أن يكتفى بالوجه الأخير؛ فافهم.

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٢ ٢. م: قرّر

[المقالة الثّانية]

قوله: المقالة الثانية

قيل: الغرض في هذه المقالة البحث في ماهية الجوهر و وجوده، و الاشارة الى تعيين الأقسام الخمسة الاوّلية، و البحث عمّا سوى القسمين المفارقين الّذين آخر البحث عنهما الى موضع آخر و هو الجسم و مادّته و صورته. في هذه المقالة تبيّن ماهية الجسم و وجوده، و ماهية جزئيه و وجودهما، و كيفية التلازم بينهما»،[1] انتهى.[2-3]

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٢-٤٣

٢. ق : ـ قيل الغرض ... انتهى.

٣. م : ـ قوله المقالة ... انتهى.

[٣/٥٧] قوله:

[الفصل الأوّل]
في تعريف الجوهر و اقسامه بقول كلّي

أي تعريف الجوهر الكلّي العامّ و أقسامه الأولية العامّة.

[٤/٥٧] قوله: فنقول أنّ الوجود للشيء قد يكون بالذات ... .

أي قد يكون الشيء بالذات شيئاً كما أنّ الانسان بالذات انسان، و قد يكون بالعرض شيئاً، كما أنّ زيداً أبيض بالعرض. و ظاهر العبارة يوهم أنّ مراده الوجود الرابطي، لكن كان غرضه ليس هذا، بل المراد أنّ الأشياء تكون موجودات بالذات و موجودات بالعرض، و الأوّل: كالانسان فانّه موجود بالذات؛ و الثاني: كالأبيض فانّه موجود بالعرض. و عبّر عن هذا المعنى بما عبّر تنبيهاً على أنّ ذاتيات الشيء موجودة بوجوده بالذات، و عرضياته بالعرض؛ فافهم.

[٥/٥٧] قوله: و الأمور الّتي بالعرض لاتحدّ.

الظاهر أنّ مراده بالحدّ الحصر و الضبط و عدم انضباط ما بالعرض و انضباط ما بالذات باعتبار أنّ زيداً مثلاً بالذات شيء واحد هو الانسان، و داخل تحت نوع خاصّ و مقولة خاصّة، و لايمكن أن يتغيّر و يتبدّل ذلك، بل دائماً كذلك بخلاف ما

هو[1] بالعرض، لأنّ زيداً بالعرض أشياء كثيرة من كونه عالماً و كاتباً و أبيض و طويلاً و غير ذلك من المعاني و الاعتبارات المتكثرة، بل الغير المتناهية، و داخل تحت أنواع متخالفة و مقولات متبائنة، و يتطرّق اليها التغيّر و التبدّل، كأن يكون اليوم أبيض مثلاً و يصير غداً أسود و هكذا. و بالجملة ما بالذات لكلّ شيء أمر واحد لايمكن تغيّره و تبدّله، و عرضياته كثيرة و يمكن أن يتغيّر و يتبدّل كلّاً أو بعضاً. و هذا هو المراد بعدم الانضباط و الحصر في العرضيات و وجودهما في الذاتيات.

و لايخفى أنّ مثل هذا يصلح وجهاً لأن يعرض عن العرضيات و يبحث عن الذاتيات، و يقال: انّ ما بالذات لكلّ شيء ممكن إمّا[2] جوهر و إمّا[3] عرض، و الجوهر إمّا كذا و كذا الى آخر التقسيم. و ان كان ما بالعرض أيضاً فيما نحن فيه يمكن ادخاله تحت الحصر و الضبط، اذ يصحّ أن يقال أنّ ما بالعرض لكلّ شيء ممكن إمّا جوهر و إمّا عرض[4] الى آخر[5] التقسيم. على أنّه يمكن أن يقال انّ ما بالعرض للممكنات لاينحصر [ب - ٨٣] في هذه الأقسام؛ اذ من جملتها الاعتباريات و هي ليست داخلة تحت هذه الأقسام، و لامندرجة[6] تحت مقولة خاصّة؛ بل نقول: انّ العرضيات ليست داخلة تحت هذه الأقسام، لأنّ الأبيض مثلاً ليس عرضياً، بل العرض هو البياض و هو غير الأبيض. لا أقول: انّ الأبيض بمعني المجموع المركّب من العروض و العارض غير البياض، بل المفهوم البسيط الّذي يعبّر عنه بالفارسية «سفيد» أيضاً غيرالبياض، كما صرّح به الشيخ أيضاً. و ما ذكره بعض المحقّقين ـ أنّ الأبيض و هو البياض بالذات، و مغايرتهما بالاعتبار ـ ممّا لامحصّل له أصلاً. و قد تكلّمنا عليه في *تعليقات الشرح الجديد للتجريد* و حواشيه.

و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أنّ المشتق كالأبيض مثلاً ان أريد به الموصوف و

---

١. م: + هو
٢. ك: لا
٣. ك: لا
٤. بعض النسخ: + و الجوهر
٥. ق: و اما عرض الاخر
٦. ص: يندرج

الصفة جميعاً فهو موجود بالعرض لابالذات، لأنّ أفراد الموجود بما هو موجود لابدّ أن يكون كلّ منها تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان له جنس و فصل، فالمركّب من الجوهر و الكيف لايكون جوهراً و لا كيفاً. و لاموجوداً، اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلّها، و الّا لم يكن شيء منها حاصراً.

فاذا قيل: الموجود إمّا جوهر أو كمّ أو كيف أو غير ذلك، أريد به الموجود الواحد، فالمركّب من الجوهر و الكمّ ـ كالطويل ـ و من الجوهر و الكيف ـ كالأبيض ـ و منه و من الاضافة ـ كالأب ـ و منه و من الفعل ـ كالكاتب ـ و على هذا القياس ما في المقولات لايكون موجوداً. و أمّا اذا أريد به نفس الصفة كما اذا أريد بالأبيض نفس الأبيض ـ لاشيء آخر ذلك الشيء هو الأبيض كما في المعنى الأوّل ـ فحينئذ يكون موجوداً بالذات مبحوثاً عنه في العلم، فيكون عرضاً و عرضياً باعتبارين، أو جوهراً و جوهرياً باعتبارين، كالناطق أو غيرهما كالموجود البحث بما هو موجود بحت فانّه وجود. و موجود باعتبارين، و هما اعتبار كونه بشرط لا و اعتبار كونه لابشرط. فالأبيض بشرط أن لايكون مأخوذاً معه شيء آخر عرض غير محمول و لابشرط شيء، و عدمه عرض محمول[1]، و كذا الناطق مثلاً بأحد الاعتبارين صورة و بالاعتبار الآخر فصل»،[2] انتهى.

و فيه: انّ ما ذكره من أنّ «أفراد الموجود لابدّ أن يكون كلّ منها تحت مقولة» لاوجه له. و ما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه، اذ اللازم ممّا ذكره ليس الّا أنّ الموجود اذا قسّم الى الجوهر و الكمّ و الكيف و غير ذلك يكون المراد أنّ[3] الموجود الواحد و يخرج الموجود المتكثّر[4] عن المقسم، و ذلك لايدلّ على أنّ الموجود المتكثّر[5] ليس موجوداً، و أنّ كلّ فرد من أفراد الموجود لابدّ أن يكون داخلاً تحت مقولة، و

---

١. ق: ـ و لابشرط شيء ... محمول
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٣
٣. م: + منه
٤. ص: الكثير
٥. ص: الكثير

هو ظاهر. فكان الصواب أن يقول: انّ المراد بالمشتقّ ان كان هو الموصوف و الصفة جميعاً فلايكون داخلاً تحت المقسم، لأنّ الوحدة معتبرة في التقسيات.

ثمّ على تقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجوداً بالذات لاأدري أنّه ما معنى كونه موجوداً بالعرض، اذ لاوجه أصلاً لكونه موجوداً بالعرض بالمعني المراد هيهنا، كما لايخفى. و كأنّه أراد بالموجود بالعرضِ الموجودَ بالاعتبار هذا.

و ما ذكره من [الف - ٨٤] «أنّ الأبيض هو البياض بالذات» هو الّذي نقلنا عن بعض المحقّقين و ذكرنا أنّه قد زيّفناه في *التعليقات*.

[۵۷/۷] قوله: فاقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر.

أي الموجودات الممكنة، و المراد بالأقدمية الأقدمية بالذات.

[۵۷/۵] قوله: فذلك[۱] الشيء الآخر متحصّل القوام و النوع في نفسه.

أي لابذلك الموجود. فيه و المراد بتحصّل القوام في نفسه أن لايكون لذلك الموجود دخلاً في وجود ذلك الشيء الآخر و متحصّل النوع في نفسه أن لايكون[۲] له مدخل في صيرورة ذلك الشيء نوعاً. و كان الغرض من ذكره اخراج الصور النوعية التركيبية، كالصورة الياقوتية مثلاً فانّها عندهم جوهر، و ليس لها مدخل في وجود محلّها على ما هو[۳] رأي الشيخ و أتباعه من بقاء الصور العنصرية حال التركيب، اذ ظاهر أنّ العناصر لامدخل في وجودها للصور التركيبية لوجودها بدونها، كما في حال البساطة، لكن لها مدخل[۴] في نوعيتها، اذ بها تصير العناصر نوعاً تركيبياً.

---

۱. مصدر: ذلک
۲. ص: ـ لذلك الموجود ... لايكون.
۳. ق: ـ هو
۴. ص: ـ في وجودها ... مدخل

و لايخفى[1] أنّ هيهنا اشكالاً، لأنّهم زعموا أنّ الصور النوعية التركيبية جواهر، و هيئة السرير مثلاً عرض، و على هذا لابدّ من ادعاء أنّ السرير ليس بنوع و الياقوت مثلاً نوع، و ظاهر أنّه لاسبيل الى اثباته حينئذ. اذ لو قلنا بأنّ الصور التركيبية لها مدخل في وجود محلّها و هيئة السرير مثلاً ليس لها مدخل في وجود محلّها، لكان أمكن أن يقال: انّ السرير ليس بنوع حقيقي، اذ الماهية الحقيقية هي الخشب فقط، و الهيئة من لواحقها و عوارضها، و لايكون المجموع ماهية حقيقية، بل اعتبارية، بخلاف الياقوت؛ فانّ الصورة التركيبية لها مدخل في وجود المحلّ، فكانت الماهية الحقيقية[2] هي المجموع لاالمحلّ فقط. و أمّا اذا لم يقل بذلك، فكيف يقول: انّ الأوّل ليس بنوع و الثاني نوع؟ و لم[3] يفرق بينهما؟

و القول بأنّ الفرق بينهما باعتبار أنّ من الثاني تصدر آثار عجيبة عظيمة دون الأوّل قول وهن[4] سخيف، اذ من الأعراض أيضاً قد تصدر آثار عظيمة. و مثل هذا لايصلح لأن يصير ملاك الفرق بين الجوهر و العرض. و كذا القول بأنّ الحدس يحكم في الثاني بالنوعية الحقيقية و أنّه ماهية حقيقية دون الأوّل؛ اذ ظاهر أنّ هذا القول على هذا التقدير ليس الّا مجرّد الشهي[5] و ؛ المكابرة.

و لو فرّق حينئذ بين الجوهر و العرض بأنّ الجوهر الحال لامدخل للمحلّ في وجوده، و ان لم يكن له أيضاً مدخل في وجود المحلّ بل في نوعيته بخلاف العرض، فانّ للمحلّ مدخلاً في وجوده، فحينئذ يشكل اثبات أنّ العرض يحتاج الى المحلّ في وجوده، بل غاية ما يمكن أن يدّعي أنّ العرض محتاج في تشخّصه الى موضوعه.

و لو قيل: انّ الجوهر الحال لايحتاج أصلاً[6] الى محلّه لافي وجوده و لاتشخّصه

---

١. ص : ـ و لايخفى
٢. ص : ـ الحقيقية
٣. ق ، س: بم
٤. ق : ـ قول وهن
٥. يمكن أن يقرأ ما في النسخ : التشهي
٦. ص : ايضاً

بخلاف العرض فانّه يحتاج في شيء منهما، فهو ينافي ما يدّعون بداهة[۱] أنّ الحال مطلقاً لابدّ أن يحتاج الى محلّه إمّا في وجوده أو تشخّصه هذا. ثمّ لو قيل: بأنّ صور العناصر [ب - ۸٤] لاتبقى في المركّبات، فحينئذ الأمر سهل، اذ صور المركّبات حينئذ ممّا يحتاج اليه المحلّ في وجوده، و لاحاجة الى أخذ تحصّل[۲] النوع في تعريف العرض، و يمكن أيضاً أن يقال ببقائها، لكن يقال: انّ العناصر لعلّها بعد التصغّر و التماس الّذي لابدّ منها في التركيب لايمكن أن توجد منفردة[۳] بدون الصورة التركيبية على ما احتمله بعض المحقّقين. و على هذا[٤] أيضاً يسهّل الفرق، و لايحتاج الى الأخذ المذكور، لكن اثبات هذا المعنى مشكل جداً.

ثمّ انّه يمكن أن يكون مراد الشيخ بالتحصّل[٥] النوعي لاما ذكرنا، بل يكون مراده على ما قيل: أنّ الموضوع هو المحلّ الّذي لايكون في وجوده النوعي محتاجاً الى الحالّ و ان كان في وجوده الصنفي أو الشخصي محتاجاً اليه، على ما زعموا من وجود العوارض المشخّصة؛ فتدبّر.

[۹/۵۷] قوله: وجوداً لاكوجود جزء منه.

هذا كأنّه للتوضيح، اذ كون المحلّ متحصّل القوام بنفسه مغنٍ عنه، اذ الكلّ ليس بمتحصّل القوام بدون الجزء.

[۹/۵۷] قوله: من غير أن تصحّ مفارقته لذلك الشيء.

و[٦] الأولى أن لايجعل هذا تتمّة للتعريف، بل يجعل حكماً من أحكام العرض و

---

۱. م: بداهته
۲. ص: تحصيل
۳. ص، ك: متعزّزة
٤. ص: ـ هذا
٥. ق: بالتحصل
٦. ص، ك، م: ـ و

يثبت بالبرهان و يخرج ما أُريد[١] اخراجه بهذا القيد من الزمان و المكان بوجه آخر، و هو أن يورد بدل الوجود في الشيء الحلول فيه، و كان الشيخ اعتماداً على ثبوته في محلّه بالبرهان أورده هيهنا في التعريف مسلّماً هذا.

و قد قيل في شرح هذا المقام: «يريد تعريف الجوهر و العرض و بيان تقدّم الجوهر على العرض بأن يقال: الموجود بالذات ينقسم[٢] الى قسمين:

أحدهما: الموجود في شيء آخر، ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام و النوع في نفسه، لاكوجود جزء منه من غير أن تصحّ مفارقته لذلك الشيء، بمعنى أنّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء. و عندي أنّ هذا القيد مغنٍ عن قوله: لاكوجود جزء منه، لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه، فهذا القسم يخصّ باسم العرض و هو الموجود في موضوع.

و الثاني: الموجود من غير أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فلايكون في موضوع البتة. و هذا[٣] هو المخصوص باسم الجوهر.

و قد رسّم العرض بأنّه الموجود في شيء لاكجزء منه و لايصحّ قوامه من دون ما هو فيه، و هذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس و على الوجه المشهور، و التحقيق هو المذكور هيهنا»،[٤] انتهى.

و لايخفى أنّ تفسير عدم صحّة المفارقة[٥] بما ذكره بعيد جداً، مع أنّ هذا المعنى الظاهر أنّه لايطابق الواقع و لايرتضيه العقل السليم. ثمّ الظاهر أنّ القيد الأخير بالمعنى الّذي ذكره هذا القائل معني عمّا ذكره و عن قوله: «و ذلك الشيء الآخر متحصّل القوام و النوع في نفسه»؛ فما وجه تخصيص الغناء بالقيد الّذي ذكره.

و أيضاً الرسم الّذي ذكره، الظاهر أنّه لافرق بينه و بين هذا التعريف الّذي

---

١. ق : يريد
٢. ص : منقسم
٣. ق ، م : فهذا
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٣
٥. ق : المقارنة

هيهنا، اذ يمكن حمل قولهم: «و لايصحّ قوامه من دون ما هو فيه» على ما حمل هذا القائل قول الشيخ من غير أنّ تصحّ مفارقته [الف - ۸۵] من أنّ وجوده في نفسه يكون عين وجوده الرابطي، فامعنى قوله: «هذا الرسم بحسب المشهور» و التحقيق هو المذكور هيهنا. و لعلّه يقول بأنّ وجود الصورة أيضاً في نفسها وجودها في محلّها، و هو كما ترى، فافهم.

ثمّ اعلم أنّ الشيخ في قاطيغورياس جعل هذا القيد أي صحّة المفارقة لاخراج مثل الزمان و المكان، ثمّ أورد عليه بأنّ مفارقة الجسم عن الزمان المطلق و المكان المطلق[1] غير صحيح، بل قد لاتصحّ لبعض الأجسام مفارقته عن مكان خاصّ كالفلك مثلاً. و أجاب عنه بأنّ المراد أن لاتصحّ مفارقته باعتبار الكون فيه، و العرض لاتصح مفارقته[2] باعتبار كونه في الموضوع بخلاف الجسم، فانّ عدم صحّة مفارقته عن المكان ليست باعتبار كونه فيه بل باعتبار آخر، فتدبّرا

[۱/۵۸] قوله: كما سنبيّن في مثل هذا المعني خاصّة.

حيث يبيّن في المقالة الثامنة وجوب الانتهاء العلل القابلية.

[۳/۵۸] قوله: فيكون الجوهر مقوّم العرض موجوداً، و غير متقوّم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدّم في الوجود.

لايخفى أنّ عدم تقوّم الجوهر بالعرض ممّا لاكلام فيه حيث أخذ في تعريف الموضوع وجوده بنفسه لابذلك الحال.

و أمّا تقوّم العرض بالجوهر فلم يثبت من هذا التعريف، الّا أن يقال: الاحتياج في الوجود بين الحال و المحلّ بديهي، فاذا لم يكن من جانب المحلّ فلابدّ أن يكون من

۱. ص: ـ و المكان المطلق

۲. ص، ك: + الّذي

جانب الحالّ، و لايخلو عن اشكال.

[١٥/٥٨] قوله: و هذا غلط كبير قد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق[١].

لايخفى أنّ القول بأنّ شيئاً واحداً يكون عرضاً و جوهراً بالقياس الى شيئين:

[١]: ان كان باعتبار أنّه يكون موجوداً في شيء لاكجزء و في[٢] شيء آخر كجزء على ما يظهر من دليلهم الأوّل الّذي ذكره الشيخ، ففساده ظاهر؛ اذ ظاهر أن ليس مرادهم أنّ الجوهرية و العرضية أمران اضافيان حتّى يكون الموجود في شيء عرضاً بالنسبة الى ما هو ليس جزءاً[٣] له، و جوهراً بالنسبة الى ما هو جزء له، كيف و على هذا يكون كلّ عرض جوهراً أيضاً و هؤلاء لم يقولوا به؟ بل قالوا بجوهرية بعض الأعراض على ما هو الظاهر من كلام الشيخ هيهنا، اذ كلّ عرض يكون جزءاً من مجموع الحال و المحلّ. الّا أن يقال: المراد أنّه يكون جزءاً من أمر حقيقي، و المجموع المركّب من المحل و العرض ليس أمراً حقيقياً. و كذا ليس مرادهم أنّ العرض لابدّ أن لايكون جزءاً من شيء و الّا لم يوجد عرض أصلاً، لما ذكرنا من أنّ كلّ عرض جزء الشيء الاّ على القول المذكور. و أيضاً على هذا لايلزم أن يكون شيء عرضاً و جوهراً معاً، بل يلزم أن يكون ما يكون جزء الأمر حقيقي في بعض الموادّ و غير جزء له في مادّة أخرىٰ على تقدير وجوده جوهراً فقط لاعرضاً أيضاً، اذ قد اعتبر فيه عدم كونه جزءاً كذلك [ب - ٨٥] بل مرادهم أنّ العرض هو ما يكون موجوداً في شيء و ليس جزءاً منه في الجملة، سواء كان موجوداً في شيء بعنوان الجزئية، أو لا؛ و على هذا ظاهر أنّه لايلزم من كون العرض جزءاً من المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع

---

١. الشفاء، المقولات / ٤٥

٢. ك: ففي

أنّك قد عرفت أنّ قيد «لاكجزء منه» ممّا لامدخل له في التعريف، بل كأنّه للتوضيح و على هذا لاينشأ توهّم أصلاً.

[۲]: و ان كان القول بذلك بناءً على أنّه يجوز أن يكون أمر موجوداً في شيء يكون ذلك الشيء موضوعاً بالنسبة اليه باعتبار أنّه يكون موجوداً أو نوعاً دونه و موجوداً في آخر يكون ذلك الآخر محّلاً بالنسبة اليه فقط لا موضوعاً باعتبار أنّه يكون موجوداً به، مثلاً تكون الحرارة في النار سبباً لوجود محلّها و في غيرها لاكذلك، فحينئذ هذا القول ليس ممّا يكون فساده ظاهراً؛ و دفعه في غاية الاشكال.

و الشيخ في قاطيغورياس و ان بسط الكلام فيه كلّ البسط، لكن لم يأت بشيء يدفع هذا الاحتمال، بل غاية ما يلزم منه دفع التوهّم الأوّل و هو أمر سهل؛ و العمدة هو هذا الاحتمال، و هو لم يدفع بما ذكره، اذ أصل ما ذكره هناك: «انّا نعني بالجوهر الشيء الّذي حقيقة ذاته يوجد من غير أن يكون في موضوع البتة ـ أي حقيقة ذاته لايوجد في[۱] شيء البتة[۲] ـ لاكجزء منه وجوداً يكون مع ذلك بحيث لاتمكن مفارقته ايّاه و هو قائم وحده و انّ العرض هو الأمر الّذي لابدّ لوجوده من أن يكون[۳] في شيء من الأشياء بهذه الصفة، حتّى أنّ ماهيته لاتحصل موجودة الّا أن يكون لها شيء يكون[٤] هو في ذلك الشيء بهذه الصفة[٥] و اذ الأشياء على قسمين، [۱]: شيء ذاته و حقيقته مستغنية عن أن يكون في شيء من الأشياء، كوجود الشيء في موضوع. [۲]: و شيء لابدّ له أن يكون في شيء من الأشياء بهذه الصفة، فكلّ شيء إمّا جوهر و أمّا عرض، و اذ من الممتنع أن يكون شيء واحد ماهية مفتقرة في الوجود الى أن يكون شيء من الأشياء هو فيه، كالشيء في موضوع، و يكون مع ذلك ماهية غير محتاجة الى أن يكون شيء من الأشياء البتة هو فيه، كالشيء في الموضوع،

---

۱. ك : + البته
۲. ك : ـ البتة
۳. ك : + هو
٤. ق : ـ يكون
٥. ق : ـ بهذه الصفة

فليس شيء من الأشياء هو عرض و جوهر».[١] انتهى.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره يدفع التوهّم المذكور البتة. و أمّا الاحتمال الّذي ذكرنا فلايندفع به، اذ غاية ما يلزم منه تحقّق منع[٢] الجمع بين الجوهر و العرض بالمعنى الّذي ذكره، و هو أن يعتبر في الجوهر عدم وجوده في موضوع أصلاً، و في العرض وجوده في موضوع في الجملة. و هذا ممّا[٣] لاخفاء فيه. لكن الشأن في أنّه هل يجوز أن يحمل شيء تارةً في الموضوع و أخرىٰ في غيره، أم لا؟ و بما ذكره لايظهر ذلك، و كأنّه لم يكن غرضه تحقيق ذلك، و كان هذا جائزاً عنده، و لم يتعرّض لنفيه.

و القول بأنّ مراده أنّه لايجوز أن تكون ماهية شيء بحيث يفتقر في الوجود تارةً و لم يفتقر أخرى، فهو و ان كان يحمل كلام الشيخ عليه ـ بل هو الظاهر منه ـ لكنّه[٤] لاتعويل عليه، اذ ليس ممّا يحكم به بديهة أو برهان هذا.

ثمّ بما قرّرنا ظهر الكلام في الدليلين اللذين [الف - ٨٦] نقلهما الشيخ.

أمّا الدليل الأوّل فظاهره أنّ بناءه على التوهّم الأوّل الّذي ذكرناه و فساده ظاهر. و يمكن[٥] حمله على الوجه الثاني بأن يكون مرادهم أنّ الحرارة في النار جزء حقيقة النار، اذ لها مدخل في وجود محلّها، فتكون حقيقة النار ملتئمة منها و من محلّها بخلاف غيرها، اذ الحرارة فيه خارجة عن حقيقته، اذ ليس لها مدخل في تحصّل محلّها، بل تلحقه بعد تحقّق ذاته فتكون خارجة عنه، و حينئذ يرد عليه أنّه ما الدليل على ذلك و البديهة لايحكم به؟ اذ غاية الأمر أنّ البديهة تحكم بأنّ منشأ الحرارة في النار كذلك، و هو الّذي يعبّر عنه بالصورة النوعية. فلو كان مرادهم بالحرارة هو هذا، فلانزاع معهم، و ان كان المراد الأمر المحسوس فالمنع قائم.

و أمّا الدليل الثاني فظاهره[٦] أنّه بناءً على الاحتمال الّذي ذكرنا، لاالتوهم

---

١. الشفاء / المقولات / ٤٦
٢. ص : معنى
٣. ق : ـ ممّا
٤. ق، م : ـ فهو و ان كان ... لكنه
٥. ق : لكن
٦. ص : فظاهر

المذكور. و فيه أنّ[١] ما يلزم من لزومها لمحلّها لا أنّ لها مدخل في وجود محلّها، و هو ظاهر هذا.

و قد قيل في هذا المقام بعد ما نقل شبهاً من القائلين بهذا القول مع أجوبتها: «ثمّ العجب من صاحب *المباحث المشرقية* أنّه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مراراً في كتبه و في شروحه لكلام الحكماء كرّ راجعاً، و قال لهم: أن يجتمعوا لمذهبهم أنّ كلّ ما حلّ في شيء يكون لذلک الحال اعتبار أنّه في المحلّ، و اعتبار أنّه في المجموع. أمّا الاعتبار الثاني فلاشبهة في أنّه لايوجب العرضية، لأنّه جزء، و من شرط العرض أن لايكون جزءاً و أمّا اعتبار كونه في المحلّ فلايخلو [١]: امّا أن يعقل محلّ يتقوّم بما يحلّ فيه، [٢]: أو[٢] لايعقل؛ و الأوّل باطل بوجهين:

أحدهما: انّ الحال محتاج الى المحل، فلو احتاج اليه المحلّ لدار الاحتياج من كلّ منهما الى الآخر، و الدور باطل.

و الثاني: انّ هيولى العناصر مشتركة بين صورها، فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها، لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة، فحينئذ لاتكون الهيولى مشتركة هذا خلف؛ فيكون الحال جوهراً و عرضاً.

هذه هي العقدة الّتي لفّقها من قبل[٣] المجوزين لكون الواحد جوهراً و عرضاً و أمّا حلها فتتذكر ما سلف حتّى يظهر وجوه الفساد في كلامه:

أمّا أولاً: فلأنّه خلط بين الجوهر و الجوهرى، أعني الذاتي و العرض و العرضى، فاستدل على جوهرية كلّ ما حلّ في شيء بأنّه جزء المجموع، و جزء المجموع لايكون عرضاً. و الحقّ أنّ جزء المجموع لايكون عرضياً[٤] له، و ذلك لايوجب الاّ

---

١. ص : انه
٢. م : اذ
٣. ك : دليل
٤. ق : عرضاً و هكذا بعض النسخ.

كونه جوهرياً لاكونه جوهراً، و لاينافي من كون الشيء عرضاً في نفسه جـوهرياً[١] لغيره.

و أمّا ثانياً: فلأنّه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه و بين حاله مَقيساً الى غيره، فاستدلّ من نفي أحدهما على اثبات مقابل الآخر، و ذلك فانّه لايلزم من عدم كون الشيء عرضياً ـ أي خارجياً ـ أن يكون جوهراً، اذ ليس مقابلاً له، بل المقابل له الجوهري [ب - ٨٦] فلايثبت من نفي كون جزء المجموع عرضياً له الاّ كونه ذاتياً له لاكونه جوهراً في نفسه، فانّ اللونية ذاتية للسواد و ليست جوهراً»،[٢] انتهى.

و أورد أيضاً وجهين آخرين لاحاجة الى ذكرهما، و في هذين الوجهين اللّذين[٣] نقلناهما نظر.

أمّا في الأوّل: فلأنّ الامام ما استدلّ على الجوهرية بالجزئية، بل قال: انّ اعتبار جزئيته لايوجب العرضية، و هو كما قال، و لاايراد عليه من هذه الجهة. فالأولىٰ في الايراد عليه أن يقال: انّ عدم كونه عرضاً بهذا الاعتبار لايوجب جوهريته، اذ يجوز أن يكون عرضاً بالاعتبار الآخر، فلايكون جوهراً، أو العرض لايجب أن يكـون عرضاً بكلّ اعتبار.

و أمّا في[٤] الثاني: فلأنّ ما ذكره من الخلط بين حال الشيء في نفسه و بين حاله لغيره ان كان باعتبار أنّه خلط بين العرض و العرضي حيث لايلزم من الجزئية الاّ نفي العرضية بالمعني المقابل للذاتي لانفي كونه عرضاً[٥]، فهو بعينه الايراد الأوّل. و ان كان باعتبار أنّ اللازم من نفي العرضية بمعني الخارجية اثبات الجوهرية بمعني الذاتية ـ و أنّه ألزم من ثبوت الجوهرية بالمعني المقابل للعرضية كما هو الظاهر من كلامه ـ ففيه أنّه لم يلزم من نفي[٦] العرضية بمعني الخارجية كونه جوهراً، بل اثبته من نفي كونه

---

١. ص، ک، م: جوهرياً
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٦
٣. ق: الذى
٤. ص: ـ فى
٥. ق: عرضياً
٦. ق: نفى

عرضاً، و لاخلط في ذلك. نعم الكلام في نفيه كونه عرضاً من الجزئية، و لم ينف منه الّا كونه عرضاً. و هو الايراد الأوّل.

و الحاصل أنّه لايرد على الامام الّا ايراد واحد من هذين الايرادين، فايراد هما معاً خبط؛ فتثبّت!

[١٥/٥٨] قوله: و ان لم يكن ذلك موضعه فانّهم انّما غلطوا أنّ هناك.

يعنى[١] أنّ المنطق ليس موضع ذلك، بل موضعه هذا الفنّ الباحث عن نحو وجود الأشياء، لكن لمّا كان القوم لما ذكروا هذه المسألة هناك تقريباً فأوردنا نحن أيضاً وجه غلطهم هناك.

[١/٥٩] قوله: فنقول قد علم فيما سلف.

أي في أوائل الفنّ الثاني من المنطق[٢].

[٢/٥٩] قوله: ثمّ صار سبباً لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه.

بعد أخذ القيام لاحاجة الى نفي الجزئية، سيّما بعد ما ذكره من أنّه صار بنفسه و نوعيته قائماً.

[١٥/٥٩] قوله: و اذا اثبتناه فهو الشيء الّذي يخصّه في مثل هذا الموضع باسم الصورة.

و ان كان تطلق الصورة على معان أخرىٰ غيره في موضع آخر، كما ستُشرح معاني الصورة في مباحث العلّة و المعلول.

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ق: نفى

٢. راجع: الشفاء، المقولات / ٤٨-٥١

و قد قيل في هذا القول: «مؤاخذة[1] لفظية لأنّه يدلّ بحسب مفهومه على أنّ وضع الأسامي موقوف على وجود المسمّيات في الخارج، و ليس كذلك»،[2] انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ دلالة مفهومه على ما ذكره غير ظاهر أصلاً، اذا المتعلّق[3] على الاثبات منطوق المنفي عند عدمه مفهوماً هو كون المثبت شيئاً نخصّه باسم الصورة، و هو كذلك لا[4] التسمية حتّى يرد ما قال، فافهم!

[٥/٦٠] قوله: لايكون الّا واحداً.

أي لاتكثّر فيه أصلاً، لامن جهة الأفراد و لامن جهة الأجزاء. و النافع في المقام هو الثاني، بل الأوّل أيضاً [الف - ٨٧] كما لايخفى.

[٦/٦٠] قوله: و[5] لاالمكافي لوجوده ... .

أنت خبير بأنّ ما تقدّم بيانه أنّ واجب الوجود لايجوز أن يكون مكافئاً لواجب وجود آخر لا أن يكون مكافئاً لشيء آخر، اذ يجوز التلازم بينه و بين معلولاته على رأيهم؛ و لو أريد بالتكافؤ لامجرّد التلازم فقط، بل التلازم الّذي لايكون لأحد المتلازمين مرتبة تقدّم على الآخر فحينئذ يرد أنّ الهيولى و الصورة ليستا بهذه المثابة حتّى لايجوز أن يكون شيء منهما واجب الوجود، بل الصورة لها مرتبة التقدّم على الهيولى، الاّ أن يقال انّهم يثبتون أنّ الصورة أيضاً محتاجة الى الهيولى في التشخّص، فالتكافؤ بينهما باعتبار أنّ كلّ واحدة منهما محتاجة الى الأخرىٰ بوجه، فلاتكون لاحديهما مرتبة تقدّم على الاطلاق، و واجب الوجود لايجوز أن يحتاج الى شيء لافي وجوده و لا في تشخّصه؛ فتأمّل!

---

١. ص: من اخذه
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٧
٣. ق: المعلق
٤. ص: - لا
٥. مصدر: أو

[٣/٦١] قوله:

[الفصل الثّاني]

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني و ما يتركب عنه[١]

و أوّل ذلك معرفة الجسم و تحقيق ماهيّته[٢].

قيل: «الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدّاً و اثبات وجوده انـية، فانّ من خاصّية هذا العلم أن يتكلّم في الأمرين جميعاً في ما يبحث عنه، و لمّا كان نحو وجوده مركّباً من جزئين أحدهما منزلته منه بمنزلة[٣] الخشب من السرير، و الآخر ما منزلته منه منزلة الهيئة من السرير، فيجب أن يبين نحو وجـودهما، لكـن اثـبات وجودهما[٤] ممّا يتوقّف على معرفة الجسم بحسب مـاهيّته، و ان كـان نحـو وجـوده الخارجي الحقيقي متوقفاً على اثباتها. و لذا قال: فأوّل ذلك معرفه الجسم و تحـقيق ماهيّته. و أمّا مطلق وجوده بالمعني الّذي يصلح أن يبحث أصحاب المذاهب المختلفة فقيل: أنّه بديهي محسوس. و الحقّ أنّ المحسوس ليس هو بذاته، بـل أعـراضـه و صفاته؛ فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة، فيكون البرهان على وجوده دليلاً[٥] غير مفيد لليقين التامّ. الّا أنّ هيهنا بياناً برهانياً من طريق اللمّ، و هو بمعرفة أنّ

---

١. مصدر: منه

٢. ص: ـ و تحقيق ماهيته

٣. ص: منزله

٤. ق: ـ لكن اثبات وجودهما

٥. ص: + على

حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصّة و الماهيات أمور انتزاعية يتبع كلّ منها لنحو من الوجود ضرباً من التبعية، و أنّ الوجود بنفسه متقدّم، و متأخّر و علّة و معلول، و كلّ علّة فهي في رتبة[1] الوجود أشرف[2] و أكمل و أرفع من معلوله، و كلّ معلول فهو في رتبة الوجود أخس و أنقص وأدون، حتّى تنتهي سلسلة الوجود في جانب العلّية الى مرتبة من[3] الشرف و الكمال يحيط بجميع الوجودات و النشئات حتّى لايغيب عن وجوده شيء من الأشياء، و لايعزب عن نور وجهه ذرة في الأرض و لافي السماء، و ينتهي أيضاً في جانب المعلول و جهة النقص و القصور الى حيث لاجمعية لوحدته و لاحضور لذاته في ذاته، بل يغيب ذاته عن ذاته، و هو الوجود الاتصالي الامتدادي الّذي وحدته عين قبول الكثرة، و اتصاله عين استعداده للانفصال، و ليس له من التحصّل الوجودي قدراً يمكن أن يجمع كلّه جزؤه، و لامن البقاء ما يشمل[4] أوّله آخره، فظاهره يفقد باطنه، و باطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان، و أوّله يفوّت آخره، و أخره يعدم أوله [ب - ٨٧] هذا بحسب الزمان، بل كلّ بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر؛ و كذا بعض بعضه عن بعض بعضه الآخر، فالكلّ معدوم عن الكلّ، و اذا كانت ذاته غائبة عن ذاته، فكيف يكون لغيره حضور عنده؟ فوجوده منبع الجهالة و الظلمة و التفرقة والحرمان، كما أنّ وجود الأوّل مع العلم و النور و الجمعية لكنّه مع ذلك من مراتب الوجود، فيجب صدوره.

ثمّ لو[5] لم[6] ينته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شراً، و وبالاً لايليق التخيّل به على المبدأ الجواد به؛ كيف و عدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه، و بقي في كتم العدم أنواع جمة غفيرة مع أفرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير أن يخرج من القوّة الى الفعل، و ذلك ممتنع لكون المبدأ ذا قوّة غير متناهية في العقل، كما

---

١. ص: فهي في مرتبة
٢. ص: اشرف
٣. ص: في
٤. ص: يشتمل
٥. ص: ـ لو
٦. ص: الم

أنّ هذه المادّة ذا قوّة غير متناهية في الانفعال كما سيجيء»،[١] انتهى.

و لايخفى أنّ ما ذكره من أنّ وجود الجسم ليس بمحسوس مخالف للبديهة، اذ لاشكّ أنّا نحسّ[٢] بأمر ممتد في الجهات متحيّز بالذات، و ان كان بشرط الاحساس باللون و الضوء في الابصار و الحرارة و البرودة و نحوهما[٣] من الكيفيات الملموسة في اللمس و لو نزلنا عن كونه محسوساً بالذات فلاشكّ أنّ العقل يحكم ببديهة بمعونة البصر و اللمس أنّ هيهنا أمراً ممتداً في الجهات متحيّزاً بالذات، و انكاره مكابرة صرفة.

نعم في بادي الرأي لايعلم أنّ هذا الأمر الممتدّ المتحيّز بالذات هو الأمور الّتي تدرك بالحسّ من الكيفيات أو غيرها، مثلاً اذا رأينا جسماً أبيض فنعلم ببديهة أنّ هيهنا أمراً ممتداً متحيّزاً بالذات، لكن يحتمل بادي النظر أن يكون ذلك الأمر هو البياض الّذي نراه، لكن ذلك ممّا لامدخل له فيما نحن فيه. و لو قيل: انّ الاحساس لا يفيد اليقين الدائمي، فذلك كلام آخر غير كلام هذا القائل.

ثمّ البرهان الّذي ذكره فهو في غاية الضعف و الوهن، بل هو بالشعريات أشبه منه بالبرهان. و ليت شعري من أين علم أنّ وجود مثل هذا الشيء ممكن في الواقع!؟ اذ غاية الأمر أنّ العقل لايدري وجه امتناعه، فلعلّه يكون ممتنعاً في الواقع، و العقل لايدريه. و لو صحّ هذا البرهان لأمكن أن يقام على وجود الجبال من الياقوت و البحار من الزيبق، و غير ذلك ممّا لايتناهي من المعدومات، فتثبّت!

[٦١/٦] فقد فرغنا عنه.

في الطبيعيات[٤].

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٨

٢. ص: نحن

٣. ص: نحوها

٤. الشفاء، سماع الطبيعي / ١٨٤-٢٠٢

[٦/٦١] قوله: و أمّا تحقيقه و تعريفه فقد جرت[١] العادة ... .

قيل: «و اختلف في أنّ هذا التعريف حدّ أو رسم. و أبطل الخطيب الرازي كونه حدّاً بأنّ الجوهر لايصلح أن يكون جنساً، اذ لو كان جنساً لوجب أن يمتاز بعض أنواعه عن بعض بفصول، و تلك الفصول إمّا أن تكون في ماهياتها جواهر، أو أعراضاً.

فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس أو قول اللوازم. و على الثاني يلزم المطلوب. و على الأوّل يحتاج كلّ فصل الى فصل آخر و هكذا الكلام حتى يلزم التسلسل، و هو باطل [الف - ٨٨]. و ان كانت أعراضاً يلزم تقوّم الجوهر بالعرض، و هو محال».

ثمّ أورد هذا القائل عليه وجوهاً من الايراد من جملتها أنته قال:

«و أمّا ثانياً فنختار أنّ فصل الجوهر جوهر، و لايلزم أن يكون الجوهر ذاتياً له في حدّ نفسه حتّى يحتاج الى فصل، و لا أن يكون عرضاً لازماً من العوارض الخارجية حتّى يكون هو فى مرتبة وجوده الخاصّ عرضاً غير جوهر، بل هو[٢] في الواقع جوهر و ان لم يكن من حيث ذاته بذاته[٣] جوهراً و لا عرضاً، لجواز خلوّ بعض مراتب الشيء من المتقابلين[٤]، كما أنّ الانسان الموجود في نفس الواقع مثلاً ليس من حيث ماهيّته موجوداً و لامعدوماً. و ما يقال: انّ كلاً من الجنس و الفصل عرضي للآخر ليس المراد به[٥] أنّ أحدهما عارض للآخر بحسب الواقع، بل بحسب ظرف التحليل العقلي الّذي هو مرتبة من مراتب الواقع، ففصل الجوهر في كبد الواقع و أصله لايكون الّا جوهراً، كما أنّ فصل الحيوان لايكون الّا حيواناً من غير أن يكون الحيوان داخلاً في معناه و ماهيّته»،[٦] انتهى.

---

١. ص: جرى
٢. ك: ـ هو
٣. ق: ـ ذاته بذاته
٤. ق: القائلين / م: المقابلين
٥. ص: ـ به
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٤٩

و فيه نظر؛ لأن الجوهر اذا لم يكن ذاتياً لكان عرضاً، اذ ليس المراد من العرضي[١] الّا الخارج المحمول؛ و كأنّه أراد بالعرض ما كان عارضاً في الخارج كالبياض مثلاً. و لاشكّ أنّ الامام لايحتاج الى اثبات كونه عرضاً بهذا المعني، بل يكفيه المعني الّذي ذكرنا، و هو ظاهر.

ثمّ انّ كلامه مشعر بأنّه اذا كان شيء عرضاً[٢] خارجياً لشيء[٣] بالمعني الّذي أراده كان ذلك الشيء في حدّ ذاته متّصفاً[٤] بمقابل[٥] ذلك العرض، و فساده ظاهر؛ اذ البياض عرض خارجي للجسم، و ليس الجسم في حدّ ذاته متّصفاً[٦] بمقابله، فافهم!

[١٧/٦١] قوله: و لايتعيّن فيها المحور ما لم تتحرك.

ظاهره: انّ بعد الحركة يحصل فيها الخطّ بالفعل؛ و الحقّ أنّه ليس كذلك.

[٣/٦٣] قوله: فاذا كان الأمر على هذا، فكيف يمكننا أن نضطرّ أنفسنا الى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة في الجسم حتّي يكون جسماً؟

أي اذا ثبت أنّه لايجب أن يكون في الجسم أبعاد ثلاثة بالفعل، فكيف يمكن أن يحمل هذا الرسم على أنّ الجسم ما له طول و عرض و عمق بالفعل، و نضطر أنفسنا الى أن نثبت لكلّ جسم أبعاداً ثلاثة بالفعل حتّي يكون جسماً مع أنّه ليس في بعضها تلك الأبعاد؟

و ليس مراده بالفرض ما هو معناه الظاهر ـ حتّي يكون المعني أنّه لايمكننا نضطر أنفسنا الى فرض الأبعاد، اذ ليس الفرض أيضاً لازماً في تحقّق الجسم، بل يكفي

---

١. ک: العرض
٢. ص: عارضاً
٣. ق: + بل
٤. ق: ملتضباً
٥. ص: لمقابل
٦. ق: ملتضباً

امكان العرض، اذ بدون العرض[١] أيضاً الجسم جسم ـ لأنّ سياق كلامه يأبى عن ذلك، كما لايخفى.

[٤/٦٣] قوله: بل معني هذا الرسم للجسم أنّ الجسم ... .

هذا مشعر بأنّ التعريف المذكور رسم. قيل: «و اعلم[٢] أنّ فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم يمكن على وجهين:

أحدهما بحسب الادراك العقلي كلّياً.

و الثاني ما[٣] بحسب الادراك الوهمي جزئياً، و ذلك لايتصوّر و لايمكن وجوده الّا للمقدار.

فعلى الوجه الأوّل يصلح لأن يكون مأخوذاً في الحدّ، و على الوجه الآخر لايكون التعريف الّا رسماً»،[٤] انتهى.

و فيه نظر؛ اذ فرض الأبعاد الثلاثة في الجسم كما يمكن بحسب العقل كلّياً كذلك يمكن بحسب الوهم أيضاً جزئياً، و لافرق [ب - ٨٨] بينهما أصلاً؛ سواء قلنا انّ الجسم متصل بذاته[٥] أو ليس متصلاً، و لامنفصلاً بذاته[٦] بل بالمقدار، و هو ظاهر. نعم لو قلنا: الجسم التعليمي هو من مراتب تعيّنات الجسم الطبيعي لأمكن الفرق حينئذ بين العرضين، لكن هذا ـ مع كونه خلاف التحقيق في[٧] الواقع ـ خلاف رأي هذا القائل أيضاً، كما سنذكر بعد ذلك ان شاء اللّه، فلايمكن بناء كلامه عليه.

---

١. ص، ك: الفرض

٢. ق: اذا علم

٣. ص: ـ ما

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥١

٥. ص: ـ بذاته

٦. ص: ـ بذاته

٧. ص: ـ التحقيق في

[۱۳/٦۳] قوله: و هو أنّ الجوهر الّذي كذا صورته و هو بها هو ما هو.

قيل: «هذا مشعر بأنّ التعريف المذكور حدّ».[۱] و أنت خبير بأنّ التعريف المذكور على ما أوّله الشيخ هو الجوهر الّذي يمكنك أن تفرض فيه كذا و كذا. و ظاهر أنّ امكانك الفرض لامعني لجعله[۲] صورة للجسم، فليس مراد الشيخ الّا أنّ الأمر الّذي هو منشأ انتزاع هذا المعني هو صورة الجسم، و هو بها هو ما هو، و حينئذ لايلزم كون التعريف حدّاً؛ فافهم!

[۱٥/٦۳] قوله: و ربما لزم بعض الأجسام شيء منها أو كلّها.

«كلّها» مرفوع معطوف على «شيء» أي كلّ هذه الأمور المذكورة من الأبعاد و النهايات و غيرهما ربّما يكون لازماً لبعض الأجسام، أو شيء منها ربّما يكون لازماً لبعض الأجسام[۳]. و جعله منصوباً معطوفاً على «بعض الأجسام» كما قيل[٤] بعيد جداً، و حينئذ يفوت المقابلة بين هذه العبارة و بين اختها كما لايخفى.

[۱/٦٤] قوله: و لو انك أخذت شمعة فشكّلتها[٥]....

ظاهره: أنّه دليل على ما ذكره من أنّ الأمور الّتي ذكرها[٦] ليست مقوّمة للجسم، بل هي تابعة لجوهره، و فيه أنّ ما ذكره لايتمّ دليلاً عليه، اذ زوال تلك الأبعاد مع بقاء الجسمية لايدلّ على استغنائها عنها في الوجود، اذ يجوز أن تكون محتاجة في الوجود الى شيء منها لاعلى التعيين، كما أنّ الهيولى عندهم محتاجة في التقوّم[۷] الى صورة لابعينها. الّا أن يقال المراد: انّ الجسمية موجودة بالفعل مع تبدّل هذه الأبعاد عليها، و

---

۱. تعليقة الهيات الشفاء / ٥۱
۲. ق: بجعله
۳. ق: ـ أو شيء منها ... الاجسام.
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥۲
٥. في النسخ: فشكلها
٦. ق، ك: ذكره
۷. ص: التقويم

الأمر الموجود بالفعل مع تبدّل الأشياء عليها لابدّ أن لايكون تقوّمة بها بخلاف الهيولى، فانّها ليست موجوده بالفعل، و هي مع كلّ صورة موجود آخر بالفعل. و هذا الفرق فيه شيء من الاشكال، و مع ذلك يشكل الأمر أيضاً بالصورة النوعية الحالة في الجسم، اذ الصورة الجسمية باعتقاد الشيخ أمر نوعي محصّل بالفعل، مع أنّه تتوارد عليها الصور النوعية؛ و مع ذلك ليست اعراضاً بل جواهر. الّا أن يقال أنّ الصور النوعية ليست حالة في الصورة الجسمية، بل في الهيولى. و مع ذلك أيضاً فيه اشكال، اذ الهيولى تكون موجودة بالفعل بالصورة الجسمية، فحينئذ يجب أن تكون الصور النوعية المتواردة عليها أعراضاً و بالجملة الأمر لايخلو عن اشكال.

و يمكن أن يجعل هذا دليلاً على مجرد مغايرة الجسمية لهذه الأبعاد لاعلى عرضيتها أيضاً، بل يمكن أن يقال: انّ قوله «ليست مقوّمة له بل هي تابعة[1] لجوهره» أيضاً كان المراد منه أنّ الجسمية ليست بهذه الأمور، أي ليس تعتبر فيها تلك الأمور، و لاينافي ذلك تقوّمها بها كما يقولون: انّ الجسم المطلق هو مجرّد الهيولى و الصورة الجسمية و لاتعتبر فيه الصورة النوعية و ان كان[2] [الف - ٨٩] في الواقع تقوّمه بها عندهم، لكن فيه بعدٌ مّا؛ فافهم!

[٦٤/٦] قوله: فالجسمية الحقيقية صورة الاتصال القابل لما قلنا[ه] من فرض الابعاد الثلاثة.

قيل: «لما علمت أنّ هذه الابعاد و المقادير يمكن تواردها على الجسم مع بقائه بشخصه، فاذاً كلّها من قبيل الأعراض. لكن يجب عليك أن تتأمّل أنّ موضوع هذه الامتدادات و الاتصالات العرضية المتأخّر وجودها عن وجوده لابدّ أن لايكون أمراً عقلياً، و الّا لم يكن من شأنه قبول هذه الأبعاد، و لا أن يكون أجزاء لاتتجزى

---

١. ق: نافعة

٢. ق: ـكان

لبطلانها في أنفسها و لامتناع قبولها للأبعاد المتصلة؛ اذ الحال في المنقسم الى ما لاينقسم منقسم الى ما لاينقسم كذلك، و لاأيضاً أمر[١] متصل و لامنفصل لتأخّر وجود هذه الأشياء عن موضوعها، و المبهم مما[٢] لاوجود له بالاستقلال حتّى يصير موضوعاً، فاذاً لابدّ من أن يكون موضوع هذه الأبعاد و المقادير الّتي هي من باب الأعراض جوهراً متصلاً في نفسه بمعني آخر لابالمعني الّذي يثبت عرضيته[٣]. و الالكان الكلام عائداً من الابتداء من أنّه كيف يكون حالاً في موضوع غير قابل للأبعاد و الانقسامات، فيلزم إمّا التسلسل و إمّا وجود موضوع جوهري متصل في ذاته ينتهي لفرض الأبعاد و المقادير المتواردة عليه.

فان قلت: فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية، و الهيولى لاحظ لها في ذاتها من الاتصال و مقابله، فكيف حال[٤] الامتداد فيما لاامتداد له؟

قلت: لو كانت الهيولى موضوعة للصورة و الصورة عرضاً متأخّرة الوجود عنها، أو كانت الهيولى في ذاتها متعينة الوجود بأن لاينقسم ـ كالعقل أو الجوهر الفرد ـ لكان هذا الاشكال واراداً غير مندفع؛ و لكن ليس الأمر كذلك، فانّها في ذاتها أمر مبهم الوجود انّما يتحصّل و يتقوّم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود و التنوّع، و ليس لها في نفس الأمر مرتبة في الوجود قبل الصور انّما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلّي الطبيعي بالقياس الى تعيّنات الأفراد، فانّ الكلّي كالانسان ليس له في ذاته تعيّن زيد أو عمرو أو غيرهما، و لاهو متعيّن بمقابلات التعيّنات؛ و لأجل ذلك يقبل الجميع، لأنّها محصّلات لأنحاء وجوده. و لو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجود هذه التعيّنات الشخصية لما صحّ قبوله شيئاً منها هكذا حقّق هذا المقام فانّه من مزال الأقدام»،[٥] انتهى.

---

١. م : + لا
٢. ق ، م : المبهم اسماً
٣. ق : عرضه
٤. ص ، ك : حل
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٣

و قد عرفت ما في عرضية هذه الأبعاد و المقادير. ثمّ قوله: «لابدّ أن لايكون أمراً عقلياً» إن أراد به الأمر الّذي لايقبل الاشارة الحسية و لايكون متحيزاً أصلاً، فما ذكره واضح؛ و ان أراد به ما لايكون في نفسه كذلك، ففيه نظر؛ اذ يجوز أن لايكون شيء في نفسه قابلاً للاشارة و متحيزاً، لكن كان بسبب المقدار كذلك.

فان قلت: من المعلوم بديهة أنّ المقدار في الحيّز بتبعية الجسم، فكيف يمكن أن يكون متحيزاً بسببه.

قلت: لا امتناع في أن يكون شيء [ب - ٨٩] واسطة في عروض أمر الآخر مع كون ذلك الآخر واسطة في ثبوت ذلك الأمر له. لكن لايخفى أنّ هذا في الحقيقة يرجع الى الشقّ الأخير الّذي ذكره من كونه أمراً لامتصلاً و لامنفصلاً، فينبغي[1] ترك التعرّض له و التكلّم في الشقّ الأخير مفصّلاً. و يرد على قوله: «و لامتناع قبولها للابعاد المتّصلة» أنّه متى يثبت[2] اتصال تلك الأبعاد حتّى يستدلّ به على عدم كون محلّها أجزاء لاتتجزّى بل اتصالها لايثبت الّا بنفي تركب الجسم من أجزاء لاتتجزى، فلايمكن الاستدلال به عليه.

و أمّا قوله: «و لاأيضاً أمر لامتصل و لامنفصل» الى آخره، ففيه أنّ ما ذكره من أنّ مثل هذا الأمر يكون مبهماً ـ و المبهم لاوجود له بالاستقلال حتّى يصير موضوعاً ـ فساده ظاهر، اذ ابهام مثل هذا الأمر لاوجه له ظاهراً فمن يدعيه فعليه البيان! كيف و المجرّدات كلّها من هذا القبيل.

فان قلت: المجرّد كيف يمكن أن يصير مادياً؟

قلت: قد ذكرت آنفاً أنّه ان أريد بالمجرّد ما ليس له وضع و اشارة مطلقاً فذلك لايمكن أن يكون مادياً، و هو ظاهر. و كذلك نسلّم أنّ[3] ان ما كان موجوداً و ليس له

---

١. ق: فيبقى ٢. ص: ثبت

٣. ص: ـ أن

وضع و اشارة لايمكن أن يصير بعد ذلك ذا وضع و اشارة. و أمّا شيء ليس له وضع و اشارة بالذات و لاامتداد كذلك، فلاامتناع في أن يكون الامتداد لازماً له، و يكون بسبب الامتداد ممتداً و حاصلاً في المكان بالذات و قابلاً للاشارة، و لادليل على بطلانه. كيف و الممتدّ لابدّ أن يكون في نفسه لاممتداً و لا لاممتداً، و يصير بسبب الامتداد ممتداً، كما أنّ الأبيض في نفسه لاأبيض و لا لاأبيض، و انّما هو أبيض بسبب البياض؛ و هكذا حال جميع العوارض!؟ فالجسم لامعني[1] لأن يقال أنّه لابدّ أن يكون متصلاً في نفسه حتّى يعرضه الاتصال. و لو قيل أنّ مراده بالاتصال ـ الّذي يدّعي انّ الجسم لابدّ أن يكون متصفاً به حتّى يعرضه الاتصال البعدي ـ ليس هو الاتصال البعدي ـ كما صرّح به ـ فحينئذ؛ لايرد عليه ما ذكر[2].

قلت: فلابدّ من بيان هذا المعني، ثمّ بيان أنّ الجسم اذا لم يكن متصلاً و لامنفصلاً بهذا المعني يكون مبهماً، و لايمكن أن يكون موضوعاً للأبعاد و غيرها. فانّ كلّاً منهما في غاية الخفاء. و لاينبغي في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام و عدم التعرّض للتفصيل التامّ، اذ هو الموضع الّذي تزلّ فيه الأقدام كما اعترف به أيضاً هذا الحبر[3] العلاّم.

و ما ذكره بعد ذلك متصلاً بما نقلنا بقوله ـ: «اذا تقرّر هذا فنقول أنّ الشيخ أراد بالجسمية ما به يكون[4] الجسم جسماً مطلقاً و قوله: «بالحقيقة صورته هذا الاتصال الجوهري» أراد به المتصل بذاته الممتدّ في حدّ نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال و الامتداد بذاته، بمعني أنّ متّصليته و ممتديته نفس وجوده، فهو متصل باعتبار و اتصال باعتبار آخر، أمّا كونه متصلاً فلأنّه شيء ذو اتصال أعمّ من أن يكون اتصاله بغيره أو بنفسه[5]. و أمّا كونه [الف - ٩٠] اتصالاً فلأنّه ليست متصلية بأمر زائد عليه بل

---

١. كذا في النسخ ٢. ق: ـ على ما ذكر

٣. ق: الخبر و هكذا يمكن أن يقرأ في سائر النسخ.

٤. ص: يكون به ٥. ك: بنفسه أو بغيره

بنفس ذاته. كما أنّ أجزاء الزمان متقدّمة و متأخّرة بذواتها، فكلّ منها تقدّم و ذو تقدّم أو تأخّر و ذو تأخّر[1] باعتبارين»[2]. انتهى ـ فما لايسمن و لايغني من جوع[3].

اذ بعد الاغماض عن صحّة ما ذكره ـ من كون شيء اتصالاً و متصلاً و عدم صحّته، و كذا كون أجزاء الزمان تقدّماً و متقدّماً ـ نقول: انّه لم يظهر منه معنى الاتصال المراد هيهنا أصلاً، و الفرق بينه و بين الامتداد العرضي الّذي هو المهمّ هنا، بل الظاهر منه ليس الّا أنّه أخذ الاتصال أيضاً بمعنى الامتداد، لكنّه يدّعي أنّ صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه، و ظاهر أنّ هذا على تقدير صحّته لاوجه له في هذا المقام؛

أمّا أوّلاً: فلأنّه لايمكن حينئذ اثبات أنّ صورة الجسم لابدّ أن يكون كذلك، اذ لا نسلّم أنّه بدون ذلك يكون أمراً مبهماً لايصلح لأن يكون موضوعاً للأبعاد و غيرها، بل يجوز أن يكون امراً لاممتداً و لا لاممتداً في نفسه، بل يكون ممتداً بسبب قيام الامتداد و كان موجوداً مستقلاً ذا وضع متحيّز بالذات، و ان كان كلّ ذلك بسبب قيام الامتداد، و لامحذور فيه ظاهراً.

و أمّا ثانياً: فلأنّه حينئذ لامعنى لقيام[4] امتداد آخر عرضي به كما يدّعونه، اذ ظاهر أنّه اذا كان شيء امتداداً قائماً بنفسه و ممتداً بنفسه لاحاجة له الى امتداد آخر، بل عروض امتداد آخر له يكون بمنزلة اجتماع المثلين في الاستحالة و ان لم يكن ايّاه حقيقة، كما أنّه اذا كان شيء بياضاً قائماً بنفسه فظاهر[5] أنّه لايعقل قيام بياض آخر به.

فان قلت: انّه بعد ذلك يصرّح بمعنى الاتصال و يفرق بينهما، و يقول: انّ اتصال البعد هو كونه بحيث تتشارك[6] اجزاؤه في حدود مشتركة و اتصال الصورة كونه

---

١. ص: + و
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٣
٣. اقتباس من كريمة الغاشية / ٧.
٤. ك: بقيام
٥. ص: و ظاهر
٦. ص: يشارك

بحيث يقبل الأبعاد على الاطلاق.

قلت: هذا أيضاً لامحصّل له، لان المعني الثاني أي قبول الأبعاد حاصل في البعد أيضاً، بل فيه أظهر.

و لو قيل بأنّه يقبل الأبعاد على الوجه الجزئي و الصورة على الوجه[1] الكلّي، فقد ظهر فساده. بل المعني الأوّل أيضاً يمكن أن يقال: انّه حاصل في الصورة أيضاً[2] الّا أن يقال المبدأية و المنتهائية المأخوذتان في الحدّ المشترك ممّا يعرض الكمّ بالذات و بواسطته لغيره، و الحدّ المأخوذ في الحدّ هو ما بالذات، فيختصّ بالبعد. ثمّ على هذا أيضاً لايلزم ارتكاب أنّ هذا الاتصال هو نفس الصورة و الصورة اتصال و متصل بنفسه كما لايخفى هذا.

و الصّواب أن يقال: انّ الصورة الجسمية لاتجوز أن تكون موجوداً[3] مجرداً[4] ثمّ يلحقه المقدار و يصير متحيّزاً ذا وضع، لأنّ البديهة حاكمة بأنّ المجرّد لايجوز أن يصير مادياً. و كذا لايجوز أن يكون أمراً لاجزء له في ذاته من قبيل المجرّدات، و كان بسبب[5] عروض الامتداد ذا جزء لقضاء البديهة بأنّ ما لاجزء له في نفسه و كان موجوداً مستقلاً لامعني لأن يصير بسبب[6] عروض عارض له ذا جزء، سيّما على ما تحقّقه بعد ان شاء اللّه تعالى من أنّ الصورة الجسمية بعد الانفصال لاتنعدم[7]، بل تصير أجزاؤها [ب - ۹۰] الكائنة بالقوّة كائنة بالفعل و موجودات مستقلّة منفردة، اذ على هذا يكون الأمر أظهر كما لايخفى على المتأمّل البصير. فلابدّ أن يكون أمراً له الأجزاء في نفسه، و هذا معني كونها متصلة في نفسها، و لاحاجة على هذا الى أنّها اتصال بنفسها و متصلة بنفسها و تكلّف أمور لااستقامة لها و لايقبلها الطبع السليم.

---

۱. ق: - الجزئي و الصورة على الوجه

۲. ق: - انّه حاصل في الصورة ... يقال

۳. ك: موجود

٤. كذا و الصحيح: موجودة مجردة ...

٥. ك: لسبب

٦. ك: لسبب

۷. ق: لاينعدم

فان قلت: اتصال الجسم لايجوز أن يكون مجرّد كونه ذا أجزاء، اذ لو كان مركّباً من أجزاء لاتتجزى أيضاً لكان هذا المعني متحققّاً. فبابطال الجزء يظهر أنّ له أمراً آخر سوى هذا المعني، و هو الّذي يعبّر عنه بالفارسية به «پيوستگى» و هو معني بديهي. و حينئذ نقول: انّ هذا الأمر لو لم يكن له في نفسه بل كان عارضاً له[1] لكان في نفسه، بحيث لم يكن له الاتصال و لايقال له بالفارسية «پيوسته است». و اذا لم يكن كذلك فلابدّ أن تكون في نفسه أجزاء لاتتجزى، هذا خلف. فيثبت أنّ الاتصال له في نفسه، و هذا ما قال ذلك القائل: انّه اتصال و متصل.

قلت: لانسلّم أنّ الاتصال بهذا المعني لو لم يكن له في نفسه كان في نفسه أجزاء لاتتجزى إنّما كان ذلك لو لم يكن الاتصال لازماً له. لايقال: انّه و ان لم يلزم أن يكون أجزاء لاتتجزّى في الواقع، لكن يلزم أن يصحّ تخيّله أجزاء لاتتجزّى لجواز تخيّل المعروض بدون العارض، مع أنّه أيضاً محال؛ لأن ذلك انّما يلزم لو لم يكن ذلك العارض لازماً في الذهن أيضاً و هو ممنوع، فيجوز حينئذ أن لايمكن تخيّله أيضاً بدون الاتصال ـ أي «پيوستگى» ـ كما يقول الشيخ: انّ المقدار لازم له في الخارج و النفس جميعاً. على أنّه على هذا أيضاً لاحاجة الى القول بأنّه نفس الاتصال كما قال ذلك القائل، بل يكفي أن يقال: انّ الاتصال فصل له. و حمل كلامه هذا على هذا بعيد و ان كان في بعض المواضع نقول بفصليته.

ثمّ لايخفى أنّي لاأقول: انّ الاتصال بهذا المعني لازم للصورة، بمعني أنّ كلّ صورة كان لها اتصال اذا بطل[2] اتصالها بطلت تلك الصورة؛ بل نقول: انّ كلّ صورة وحدانية توجد لابدّ أن تكون لها في ذاتها أجزاء كانت متصلة بهذا المعني، ثمّ يجوز أن ينفصل و يبقى هو بعينه[3] لكن بعنوان الكثرة، و كان كلّ واحد منها أيضاً متصلاً بهذا المعني، و

---

١. ك : ـ له

٢. ق : يبطل

٣. ق : بعد نسخه

هكذا كما سيرد عليك ان شاء اللّه مشروحاً.

فان قلت: الهيولى لاجزء لها في نفسها مع أنها تصير بسبب لحوق الصورة و المقدار ذات أجزاء. هب أنّك لاتقول بالهيولى لكن ما تقول في أعراض الجسم فانّ لونه مثلاً ليس ذا أجزاء في نفسه مع أنّه يصير بسبب عروضه للجسم ذا أجزاء، و على رأيك تبقى أيضاً[1] اجزاؤه بعد الانفصال، و تصير كائنة بالفعل بعد ما كانت بالقوّة حذو الصورة الجسمية.

قلت: قد ذكرنا أنّ الموجود المستقل الّذي لايكون له جزء في نفسه لايمكن أن يصير بسبب عروض عارض له ذا أجزاء. و أمّا الموجود الغير المستقل الذي[2] [الف - ٩١] وجوده و تشخّصه باعتبار المحلّ مثلاً فلابعد في أن يصير ذا أجزاء باعتبار محلّه و ان لم تكن له أجزاء في نفسه، و التفرقة بينهما ظاهر عند التأمّل، فتأمّل!

بل نقول: انّ كلّ شخص موجود ذي أجزاء لابدّ أن تكون له الأجزاء في مرتبة وجوده، و لايجوز أن تحصل له الأجزاء بعد مرتبة وجوده، و الّا لكان بمنزلة حصول ذاتيات الشيء بعد مرتبة وجوده، و حينئذ نقول: الأعراض لمّا كان تشخّصها بالموضوع فالشخص الموجود منها الحال سرياناً في محلّ ينقسم تكون له في مرتبة تشخّصه و وجوده الأجزاء حاصلة لا بعد تشخّصه و وجوده، بخلاف الصورة اذا حصلت لها الأجزاء باعتبار المقدار، اذ حينئذ يلزم أن تحصل[3] لها الأجزاء بعد مرتبة وجودها، و هو محال. و أمّا الهيولى فلمّا لم أقل بها فلاحاجة الى تحقيق الحال فيها.

فان قلت: ما تقول في التخلخل و التكاثف[4] الحقيقيين، فانّهما يدلّان على أنّ الجسم لاجزء له في نفسه، بل انّما تحصل الأجزاء له بسبب المقدار تارةً أكثر، و تارةً أقل. و لو كان ما ادّعيته من البداهة في أنّ كلّ موجود مستقلّ ليس له في نفسه جزء

---

١. ك: رأيك أيضاً لايبقى
٢. ك: - الذي
٣. ك: يحصل
٤. بعض النسخ: + هو

لايمكن أن يصير بسبب عروض عارض ذا جزء حقّاً[١] لكان لايصحّ أن يتخلخل الجسم، اذا الجسم الّذي كان مقداره ذراعاً هو موجود مستقلّ مشخّص و ليس له جزء زائد على ما في الذراع، و اذا تخلخل و صار ذراعين مثلاً، فقد حصل[٢] له أجزاء زائدة على ما كان له أوّلاً فهذا الموجود المستقلّ لم تكن له تلك الأجزاء في نفسه و قد حصل له بسبب عروض المقدار. و ظاهر أنّه لافرق بين أن يكون ذا أجزاء في الجملة ثمّ تزيد عليه أجزاء أخرى، أو لم يكن ذا جزء أصلاً و تحصل له الأجزاء. فاذا لم يصحّ الثاني لم يصحّ الأوّل أيضاً. و التفرقة بينهما تحكم، مع أنّ التخلخل كلّهم يعترفون بصحّته سوى شيخ الاشراق و تابعيه، و المشاهدة و التجربة[٣] أيضاً تحكمان به. فما المحيص عن ذلك؟

قلت: يمكن أن يقال: انّ في صورة التخلخل لاتحصل الأجزاء للجسم، بل الأجزاء الّتي كانت له تكون مندمجة و تصير بالتخلخل منتفشة، كما يشهد به الحسّ أيضاً. و ظاهر أنّ هذا ممّا لامحذور فيه، انّما المحال أن لايكون له جزء في نفسه و يحصل له الجزء بسبب العارض، و هذا كما أنّ أجزاء الجسم[٤] تكون مكعّبة مثلاً[٥] ثمّ تتغيّر أبعاده و تصير مدورة أو مستطيلة أو غيرهما، فكما لامحذور فيه كذلك لامحذور في التخلخل أيضاً. و الحاصل أنّ أجزاء الجسم حقيقة داخلة في ذاته، و حكمه حكم الذاتيات، و لامعني لأن تحصل ذاتيات شيء بسبب عارض بخلاف أوضاع الأجزاء و أحوالها، فانّها يمكن أن تحصل بسبب العارض، اذ ليست هي من قبيل الذاتيات. هكذا حقّق هذا المقام، فانّه من مزالّ الأقدام.

[٧/٦٤] قوله: و هذا المعني غير المقدار و غير الجسمية التعليمية، فانّ

---

١. ق، ك : خفاء
٢. كذا
٣. ك : ـ و التجربة
٤. ق، ك : + ما
٥. ق : ـ مثلاً

هذا الجسم ....

قد عرفت بما شرحنا [ب - ٩١] مفصّلاً أنّ الصورة الجسمية كيف هي، و ما معنى اتصالها، و عند ذلك لاتبقى لك ريبة في أنّها غير المقدار و غير الجسمية التعليمية، و أنّ الجسم باعتبارها فقط لايخالف جسماً آخر بأنّه اكبر أو أصغر و لايناسبه بأنّه مساو أو معدود الى غير ذلك ممّا ذكره الشيخ، بل لابدّ في ذلك كلّه من اعتبار المقدار.

توضيحه: أنّه قد ظهر أنّ الصورة الجسمية أمر له أجزاء في نفسه، و ظاهر أن الأجزاء المتصلة يكون لها امتداد متصل قطعاً، و ظاهر أنّ هذا الامتداد غير الأجزاء، لأن الأجزاء هي الممتدة لاالامتداد، كما أنّ المعدود غير العدد، و ظاهر أيضاً أنّ الاجزاء و ان لوحظت بخصوصها لايمكن أن تنسب الى أجزاء أخرىٰ ملحوظة بخصوصها أيضاً بالكبر و الصغر[1] و المساواة و نحوها ما لم تلاحظ[2] معها كميته إمّا منفصلة أو متصلة، مثلاً يلاحظ أنّ هذه الأجزاء عشرة و تلك خمسة أو أنّ هذه ذراع و تلك نصف ذراع، و هكذا كما أنّ عشرة انسان مثلاً اذا لوحظت بخصوصها من زيد و عمرو و بكر و خالد و غيرهم الى العشرة لايمكن أن ينسب الى خمسة انسان ملحوظة أيضاً بخصوصها من مالك و حارث و غيرهما الى الخمسة بالأمور المذكورة ما لم يلاحظ أنّ الأولىٰ و عشرة و الثانية خمسة، و هو ظاهر.

فقد ظهر الفرق بين الأمرين و ظهر أنّ في الحكم بالمخالفة و المناسبة بين الجسمين لابدّ من ملاحظة الأمر الثاني، و لايكفي الامر الأوّل و ان لوحظ بخصوصها. و بما قرّرنا ظهر اندفاع ما عسى أن يورد على ما ذكره الشيخ من أنّه [١]: ان أراد أنّ جسماً لايخالف جسماً من حيث الجسمية المطلقة فكذا لايخالف مقدار مقداراً آخر من حيث المقدار المطلق، [٢]: و ان أراد أن الجسم الخاصّ أيضاً لايخالف جسماً خاصّاً آخر، فهو ممنوع، بل كما أنّ المقدار الخاصّ يخالف مقداراً خاصّاً آخر كذلك الجسم

---

١. ق: بالكبير و الصغير

٢. ص: يلاحظ. و كذا في سائر الموارد الى آخر التعليقة.

الخاصّ أيضاً من حيث هو جسم خاصّ يخالف جسماً خاصّاً آخر.

و وجه اندفاعه ظاهر؛ اذ الشيخ لم يقل بأنّ الجسم الخاصّ لايخالف جسماً خاصّاً آخر، و لا أنّ الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لايتخالفان، بل قال: انّ الجسم الخاصّ لايمكن أن ينسب الى جسم خاصّ[1] آخر بالمساواة و التفاضل و نحوهما، و ان لوحظ بخصوصه ما لم يلاحظ معه أمر آخر هو المقدار، و هو كما قال، و لايرد عليه شيء من المقال.

[١٠/٦٤] قوله: و انّما ذلك له من حيث هو مقدّر[2] و من حيث جزء منه يعدّه.

قد عرفت معني كونه مقدّراً[3] و أنّ صحّة النسب المذكورة باعتباره لاباعتبار كونه ذا أجزاء. و قد ظهر منه أيضاً أنّ الجزء ما لم تعتبر معه الكمية أو ما هو من قبيلها من الوحدة حتّى يصير بحيث يصلح لأن يكون عادّاً لاينفع في صحّة تلك النسب و الحكم بها. فلذا قال الشيخ: «و من حيث جزء منه يعده».

و قد قيل: «و انّما قيّد الجزء بكونه عادّاً لذلك الجسم لتخرج الأجزاء المفروضة [الف - ٩٢] في المتصل بالمعني الجوهري، فانّه أيضاً قابل الانقسام و التجزّى لكن على الوجه الكلّي العقلي لابحسب جزء منه يقع عادّاً له، لأنّ هذا من خواصّ الكمّ».[4] انتهى.

قد ذكرنا سابقاً أنّ القول بأنّ فرض الأبعاد الثلاثة في الصورة الجسمية ممكن على الوجه الكلّي دون الجزئي باطل قطعاً، و أنّه كما يمكن الفرض الكلّي كذلك يمكن الفرض الجزئي، و كذا الانقسام و التجزّى أيضاً يمكن فيها[5] على الوجهين، و التفرقة بينهما ممّا لايعقل، و قد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة؛ فتثبّت!

---

١. ص، ك: ـ خاص

٢. ص: مقدار

٣. ص: مقدارا

٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٣

٥. الشفاء، المقولات / ٥٥-١٢٤

[١١/٦٤] قوله: و هذه أشياء قد شرحناها لك بوجه البسيط مع موضع آخر يحتاج أن يستعين به.

قد تكلّم في المنطق في المقالة الثانية و الثالثة من الفنّ الثاني في هذا المبحث،[1] و بسط الكلام فيه، و كان مراده بعد التلخيص و التحصيل ما ذكرنا في بيان الفرق بين الأمرين المذكورين.

[١٣/٦٤] قوله: و لهذا ما يكون الجسم الواحد يتخلخل ... .

أي و لأنّ الجسمية غير المقدار، يكون الجسم الواحد يتخلخل و يتكاثف، اذ ظاهر أنّ في صورة التخلخل و التكاثف الأمر الجوهري الشخصي باقٍ لم يتبدّل مع أنّ مقداره يتبدّل البتة. فلو كانا متّحدين لما كان كذلك، و هو ظاهر.

[١٤/٦٤] قوله: فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة.

و هو كونه ذا أجزاء[2] في نفسه قابل لأن يفرض فيه الأبعاد المتقاطعة على زوايا قوائم.

[١٦/٦٤] قوله: و أمّا قولنا الجسم التعليمي فإمّا أن يقصد به ... .

قيل: «يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي و كيفية عروضه للجسم الطبيعي. و اعلم أنّ المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلاثة.

أحدها: أنّه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعيّناتها المقدارية، فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلاً لفرض الأبعاد مطلقاً جسم، و من حيث انّه محدود مقدّر متهيّئ للمساحة هو جسم تعليمي. فهيهنا ممتد واحد في الجهات، عرض له

---

١. قارن: الشفاء، المقولات / ٥٥ و ٩١.   ٢. ق: جزء

التعيّن في المقدار، فذات المتعيّن من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي، و من حيث تعيّنه[1] هو الجسم التعليمي. فالمغايرة بينهما بحسب أخذ الذهن لافي الوجود.

و فيه: أنّه يلزم حصول نوع من أنواع مقوله الكمّ أمراً اعتبارياً أو مركّباً من جوهر و عرض.

و ثانيها: أنّه مقدار متصل في ذاته لاباتصال الجسم، لكن معني اتصاله هو كونه ذا أجزاء وهمية متشاركة الحدود، سواء كان في النفس مجرّداً عن الجسمية الجوهرية أو في الوجود مقترناً بها.

فالجسم التعليمي بهذا المعني عارض في ذاته للجسم الطبيعي؛ و أمّا بالمعني الأوّل فهو و ان كان عرضياً له ـ اذ فيه زيادة ليس[2] في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي ـ الّا انّه ليس بحيث يقال انّه عارض في ذاته، و بالجملة العارض في المعني الثاني بتمامه عارض بخلاف العارض في المعني الأوّل. و لايبعد أن يكون مراده بقوله: «فالجسم التعليمي» هو بكلا المعنيين، حيث أتي بلفظ التشبيه في كونه عارضاً.

و ثالثها: [ب - ٩٢] أنّه عبارة عن مجموع الأبعاد الثلاثة ـ أعني الطول و العرض و العمق ـ و كأنّه لايراد بالأبعاد: الخطوط، بل المراد من كلّ منها امتداد في احدى الجهات من غير اشتراط أن يكون معه آخر أو آخران، فيكون سطحاً أو جسماً أو يكون مجرّداً عن غيره، فيكون خطاء، و هذا كما ترى.

و علي أي الوجوه فالسطح نهايته و الخطّ نهاية نهايته».[3] انتهى.

و لايخفى أنّ الظاهر أنّه لافرق في التحقيق بين المذهب الثاني و الثالث. ثمّ أنّ كلام الشيخ ظاهره أنّ الشق الأوّل منه هو المذهب الأوّل، و يحتمل أن يكون المراد منه[4] أن الجسم التعليمي هو يقدّر الجسم الطبيعي، لكن لايكون له وجوداً لا في

---

١. يمكن أن يقرأ في «ق» : تألفية
٢. كذا
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٤
٤. ق : ـ منه

النفس كما ذهب بعض أنّ الأطراف ليست بموجودة في الخارج فالفرق حينئذ بين الشقّ الأوّل و الثاني أنّ في الأوّل لايقول بوجوده في الخارج و في الثاني يقول به، و ان كان كلّ منهما مشتركاً في أنّه مقدار الجسم الطبيعي. لأنّه الجسم الطبيعي من حيث التعيّن.

[۸/٦۵] قوله: و خصوصاً على أسهل المذاهب نقضاً ... .

ظاهره أنّ مراده إنّا تكلّمنا في الطبيعيات[1] على ابطال هذا المذهب أي كون مبادي الأجسام أجزاء[2] صغاراً صلبة لايقبل الانفكاك مطلقاً، سواء كانت متخالفه الأشكال أو[3] لا، خصوصاً الشق الأوّل الّذي هو أسهل نقضاً، فانّا تكلّمنا فيه على وجه أبلغ لكن يخدشه امران.

أحدهما: أنّه ما تكلّم في الطبيعيات على الشقّ الثاني، بل كلامه مخصوص بالشقّ الأوّل.

و ثانيهما: أنّه لايلائم حينئذ قوله: «**فان قال قائل أنّ طبائعها**» ... . اذ لو تكلّم سابقاً على ابطال هذا المذهب بالكلّية فلامجال[4] لهذا القول حتّى يجب أن يبطله بما يقوله. و يمكن أن يقال، انّ الشيخ و ان لم يتكلّم صريحاً في الشقّ الثاني لكن بما ذكره في الشق الأوّل يمكن أن يستنبط بطلان الشق الثاني أيضاً، كما يظهر من المراجعة اليه، فلذا قال أنّه تكلّم في ابطال هذا الرأي مطلقاً و لمّا لم يبطله صريحاً قال، أنّه «ان قال قائل» كذا، فنقول في جوابه كذا، و هو كماترى.

و الأولىٰ أن يحمل كلامه على أنّ مراده أنّا تكلّمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب، و كان هذا الابطال لخصوص أسهل المذاهب نقضاً، و حينئذ لاخدشة من

---

۱. الشفاء، سماع الطبيعي / ۱۸۸

۲. م : اجراماً

۳. ق : و

٤. ف : مجيء

الوجهين.

ثمّ وجه كون ما ذكره أسهل المذاهب نقضاً فكأنّه باعتبار أنّه يمكن اقامة دليل خفيف المؤونة على ابطال على ما ذكره في الطبيعيات من أنّ هذه الأشكال المختلفة ان كانت لطبيعتها و طبيعتها واحدة، فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحده، و هو محال؛ و ان لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج، فطباعها مستعدة لأن يقبل التقطيع و التشكيل، فطباعها بحيث تقبل القسمة و الاتصال.

و أنت خبير بما في هذا الدليل، لأنّ قبول طبيعتها للتشكيل لايقتضي قبول القسمة و الاتصال؛ اذ لعلّ هذه الطبيعة يقبل الاشكال [الف - ٩٣] في أصل الفطرة لكن بعد وجودها و عروض شكل لها لعلّها لايمكن انفصالها. ثمّ لو تمّ هذا الدليل لايمكن اجراؤه في صورة تشابه[١] الأشكال أيضاً. و يمكن أيضاً إجراء ما ذكره في الشقّ الثاني في الشق الأوّل أيضاً، اذ نقول: أنّ هذه الأجرام اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها أو من غيرها و سواكانت الاشكال متخالفة أو متشاكلة فتكون طباعها قابلة للشكل فتكون بحيث تقبل القسمة و الاتصال.

و لو قيل: انّها لعلّها تقبل الشكل الخاصّ لاغيره فيمكن أن يقال: هذا في صورة التخالف أيضاً بأن يقال: لعلّها لاتقبل الّا هذه الاشكال المخصوصة لاغيرها، و الجواب الجواب.

[١٠/٦٥] قوله: فحينئذ يجب أن يبطل رأيه و مذهبه[٢] بما[٣] اقول.

قد ذكر في الطبيعيات[٤] أيضاً قريباً من هذا الدليل.

---

١. ق: منشا
٢. المصدر: مذهبه و رأيه
٣. ق: سما
٤. راجع: الشفاء، سماع الطبيعي / ٢٠١

[٦٥/١٧] قوله: أمراً لطبيعة الشيء و جوهره.

لم يتعرّض الشيخ لابطال هذا القسم لظهور بطلانه[1].

[٦٦/٦] قوله: و هذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله.

أي في اثبات الهيولى. و فيه نظر؛ اذ محصّل الدليل الّذي سيذكره في اثبات الهيولى ليس الّا أنّ الصورة الجسمية ينعدم عنه الانفصال. و البديهة شاهدة بأنّ الجسم عند الانفصال لاينعدم بالمرّة، ففيه شيء آخر غير الصورة الجسمية ليكون هو باقياً في الحالين[2]. و لماكان يرد عليه أنّه لعلّه لايكون انفصال و ما نشاهده من الانفصال كأنّه يكون تفريقاً تعرّض لدفعه بابطال الأجرام الصغار. و وصل الكلام الى أنّ تلك الاجرام تقبل طبيعتها الانفصال و ان أمكن ان لاتمكن بسبب من خارج. و هذا كافٍ في اثبات الهيولى.

فنقول حينئذ عليه: أنّه بمَ تدري أنّ هذه الصورة الّتي تقبل الانفصال اذا كان يطرؤ عليها الانفصال لاتنعدم بالمرة، فلعلّها لو طرأ عليها الانفصال في الخارج لم يبق شيء أصلاً. و ما نشاهد من بقاء شيء في الاجسام بعد الانفصال هو لأجل أن الانفصال[3] المشاهد ليس انفصالاً حقيقياً، بل افتراقاً؛ بل نقول: اذا لم يمتنع الانفصال بسبب من خارج أيضاً بل كان ممكناً في الواقع لأمكن مثل هذا القول بان يقال لعلّه اذا طرأ الانفصال على المتصل الحقيقي فلايبقى منه شيء، و ما يشاهده من بقاء شيء في الانفصالات هو باعتبار أنّ ما نشاهد ليس انفصالاً حقيقياً و ان كان هذا القول في الشق[4] السابق أظهر.

ثمّ ان ادّعي أحد انّا نعلم بديهة أنّ هذا الأمر الموجود في الخارج الّذي نسمّيه

---

١. ص ، ك : ـ قوله امر الطبيعة ... بطلانه.

٢. ك : الحالتين

٣. ق : ـ هو لاجل أن الانفصال

٤. ص : + الثانى

بالجسم، اذا انفصل انفصالاً حقيقياً يبق منه شيء البتة، فنقول بعد القول بأنّ الصورة الجسمية لاتبق بعد الانفصال البتة هذا الادّعاء في غاية الخفاء.

نعم هذا الادّعاء كأنّه حقّ لكن باعتبار أن الصورة الجسمية لاينعدم[1] بالانفصال على ما سنبيّنه بعد و أمّا اذا قيل بانعدامها فلاوجه لهذا الادعاء بديهة و المدّعي [ب - ٩٣] مكابر معاند.

و أيضاً نقول بعد تسليم هذا الادعاء أنّه لاحاجة حينئذ الى هذا التطويل الّذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب ذيمقراطيس لاثبات الهيولى، بل يكفي أن يقال: انّ الصورة الجسمية لاتبق بعد الانفصال بديهة، و الجسم الموجود الخارجي سواء كان جزا صغيراً أو غيره يبق شيء من بعد الانفصال سواء كان الانفصال ممكناً، أو لا، فلايكون الجسم مجرّد الصورة الجسمية و تلغو مؤونة اثبات امكان الانفكاك لطبيعة الصورة الجسمية بهذا البيان الّذي أهون[2] من بيت العنكبوت[3] كما سيظهر على منصة الثبوت.

و القول بأنّ هذا الادعاء انّما يمكن على تقدير امكان الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية لابدونه، فممّا لايعبأ به؛ اذ لو فرض أن يقول أحد: انّ بين امكان الانفصال و امتناعه فرق في هذا المعنى، لكن لاشكّ بديهة أنّه لافرق بين امتناعه بالنظر الى طبيعة الجسمية أو بسبب من خارج، و دعوى الفرق مكابرة صريحة، مع أنّهم زعموا أنّ الامتناع بسبب من خارج ليس بضائر على ما صرّح به الشيخ[4] فتدبّر.

[٧/٦٦] قوله: إمّا تقوّماً داخلاً في طبيعته و ماهيّته، أو تقوّماً في

---

١. ق : لاينعدم
٢. كذا و الصحيح وفق الآية : أوهن
٣. اقتباس من كريمة العنكبوت / ٤١
٤. ك : . و القول بان ... الشيخ

وجوده بالفعل[١].

الأوّل: هو مثل الفصل و الصورة بالنسبة الى المركّب. و الثاني: مثل الصورة بالنسبة الى المحلّ. و الشيخ في أوّل التقسيم اكتفى في التمثيل لهذا القسم بالصورة و الموضوع، و لم يتعرّض للمفصّل[٢]، و كأنّه من باب الاختصار اعتماداً على ما سيفصّله هيهنا

و قد قيل في هذا المقام: «بقي هيهنا احتمال آخر، هو كون حال القسمين الوهميين مخالفة لحال الجزئين الخارجين في الافتراق و الاتصال انّما كان من جهة طبيعة تلك الأجزاء الخاصّة بها البسيطة، لابسبب أمر آخر مقوّم أو غير مقوّم لاحتمال كون الجسمية عرضاً عاماً لها. و كان الشيخ انّما يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده، لان الجسمية أمر مشترك ذاتي للأجسام كلّها، اذ لايعقل جسم الّا و يتصوّر كونه جوهراً قابلاً للابعاد. ثمّ لو فرض كذلك فلاشبهة في أنّ الجسمية معنى واحد، ليس اشتراكها بين الأجسام بمجرّد الاسم، فهي سواء كانت ذاتية أو عرضية طبيعة واحدة متكثّرة الأفراد. فنقول: ان لم تكن قابلة للانقسام و كانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصراً في واحد و نوعها متكثّر، هذا خلف.

فثبت أنّ الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان[٣] موضوعها منقسماً لامحالة، فالبرهان يتوقّف على كون الجسمية طبيعة نوعية متحصّلة ليست كأجناس البسائط الخارجية كاللون الّذي لاتحصّل له خارجاً الّا في ضمن السواد و البياض و غيرهما من الأنواع البسيطة اللونية»[٤]، انتهى.

و لايخفى [الف - ٩٤] أنّ الاحتمال الّذي ذكره هذا[٥] القائل و ان كان ينافي ظاهراً ما بيّن الشيخ النقض و الابطال عليه من كون تلك الأجرام الصفار متشابهة في الطبع،

---

١. ق: بالعقل
٢. ص: الفصل
٣. ص، ق: كانت
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٧
٥. ص، ق، م: ذلك

لكنّ المقام لمّا كان برهانياً لكان[1] من الواجب أن يبطل هذا الشقّ أيضاً حتّى يثبت الهيولى و ان لم يقل به أحد. و الشيخ لما أبطل القسم الأخير بوجهين: جدلي و برهاني، و ثاني[2] الوجهين جارٍ في هذا الاحتمال أيضاً اكتفى به. ثمّ ما ذكره هذا[3] القائل من أنّ البرهان موقوف على كون طبيعة الجسمية طبيعة نوعية فكأنّه ليس كذلك، اذ على تقدير كونها طبيعة جنسية أيضاً كانه يتمّ البرهان.

و لو قيل: انّ امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجنسية غير كافٍ فهو مشترك بين الطبيعة الجنسية و النوعية علي ما قرّرنا، و الفرق بينهما غير ظاهر، و القول بأنّ طبيعة الجنسية ممّا لااقتضاء له و انّما المقتضي النوعيات الّتي تحتها على ما قاله بعض، كلام من غير تحصيل هذا.

ثمّ قيل متصلاً بما نقلنا: «و اعلم أنّ هيهنا شبهة مشهورة و هي[4] أنّ مبنى[5] هذا الاستدلال، و هو أنّ الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فردٍ واحد، فحيث تكون أفرادها متكثرة فتكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معني واحد، فانّ ما تقبله هذه الأجسام الصغار و أجزاؤها الوهمية ليس الّا انفصالاً حقيقيّاً و اتصالاً فطرياً، و ما يقاس عليها من تجويز التحام الأجسام و التصاق الأجزاء صفتان طارئتان، و كذا لفظ القبول في الأوّلين بمعني الاتصاف الجامع للفعلية و الوجوب، و في الأخيرين بمعني الاستعداد المتجدّد الّذي لايجامع الفعلّية، فمقتضي اطراد حكم الطبيعة الواحدة في أفرادها هو جواز حصول الانفصال في الأبعاض بدل الاتصال، و حصول الاتصال بين الأجسام بدل الانفصال[6] في أوّل الفطرة، و لايكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى.

---

١. ص: كان
٢. ق: ما في
٣. ق: ذلك
٤. ص، ك: هو
٥. ق: مبنى
٦. ق: الاتصال

و أيضاً لفظ[١] الانقسام في إنقسام الكلّ الى الجزئيات[٢] و في انقسام الكلّ الى الأجزاء ليس بمعنى واحد، فان الأوّل عبارة عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية أو جنسية ليحصل بحسب[٣] انضمام فرد شخصي أو نوعي. و الثاني: عبارة عن تجزية واحد شخصي أو نوعي الى أبعاض، فأين يلزم من قبول الطبيعة لأحدهما قبولها للآخر!؟ أو لاترى أنّ الانسانية قابلة للانقسام بين أفرادها، و ليس فرد منها قابلاً لأن ينقسم الى انسانين، و الوجود أيضاً طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الأفراد، و ليس وجود واحد شخصي يمكن أن يصير وجودين. و هذه[٤] الشبهة ممّا استصعب المتأخّرون دفعها، و بعضهم ذكروا أجوبه سخيفه واهية.

اقول: انّها مندفعة باعمال القاعدة الّتي ذكرها الشيخ في *الاشارات*. و حاصلها: انّ كلّ طبيعة نوعية لها أفراد [ب – ٩٤] متعددة، فليس منشأ اختلافها الشخصي و وحدتها و تعدّدها نفس تلك الطبيعة أو لازماً من لوازمها، و الّا لما تعدّدت، بل عرض مفارق، و كلّ عرض كذلك يجوز مفارقته مع بقاء موضوعه، فيجوز طريان الوحدة و الكثرة على ذات الموضوع بأن يصير الواحد منها متعدّداً و المتعدّد واحداً نظراً الى نفس تلك الطبيعة المتفقة. فالأجسام الفلكية أو[٥] غيرها بما هي[٦] أجسام لإتّفاقها في الجسمية فهي طبيعة نوعية لاتأبى الوحدة و الكثرة و الانقسام، الّا لمانع خارج صورة كان أو عرضاً»[٧]. انتهى.

و لايخفى ما فيه، فان ما ذكره الشيخ لايلزم منه الّا أنّ الطبيعة في الصورة المفروضة تكثّرها بسبب أمر ليس بلازم لها، مثلاً تكثّر الصورة بسبب الموادّ و كلّ

---

١. ص، م : لفظة
٢. ق : الجهات
٣. ص : + لحل
٤. ص، ك : فهذه
٥. ق : و
٦. ص : هو / ق : بين
٧ تعليقة الهيات الشفاء / ٥٧ آخر العبارة سقطت من المطبوع.

مادّة ليست بلازمة لطبيعة الصورة، و لذا تحصل في هذه المادّة و هذه[1] و هذه، و يصير بسبب حصولها في كلّ مادّة شخصاً، فيصير متكثّر الأشخاص، و لايقتضي ما ذكره أنّ فرداً من الطبيعة اذا وجد كان يمكن أن يصير فردين. و هو ظاهر؛ بل لامعني لهذا اصلاً. اذ كيف يمكن أن يقال: انّ فرداً بعينه يصير فردين، بل نقول: انّ على تقدير معقوليته أيضاً[2] لاينفع في المقام، اذ غاية ما يلزم من جواز أن يصير فرد فردين و هو غير الانقسام، اذ في الانقسام لم يصر[3] فرد فردين بمعني أن يصير فرد واحد هذا الفرد و ذلك الفرد، بل ينفصل الى هذا و الى هذا، و هذا ليس ممّا لزم ممّا سلّمنا، كما لايخفى.

و أيضاً نقول: لوصح أنّ طبيعة واحدة اذا تكثّرت جاز أن يطرأ الوحدة و الكثرة على فرد منه[4] مع بقائه بعينه، فهذا ممّا يضرّهم في اثبات الهيولى و ينفعنا في نفيه؛ اذ الصورة الجسمية طبيعة واحدة متكثّرة الأفراد. فيصح أن يصير فرد منها فردين، و تطرأ عليه الوحدة و الكثرة مع بقائه في الحالين، مع أنّهم يقولون أنّ الصورة الجسمية الواحدة اذا طرأ عليها[5] الكثرة لاتبقى[6] بعينها، و لو قيل ببقائها بعينها فيهدم بنيان اثبات الهيولى.

فان قلت: لعلّ مراده ببقاء الموضوع بعينه بقاء أصل الطبيعة و عبرّ عنه بالموضوع لابقاء فرد منها.

قلت: على هذا ليس حاصل الكلام الّا أنّ الطبيعة[7] يمكنها بسبب عرض[8] أن يصير فرداً و بسبب آخر فرد آخر، و هكذا؛ و هذا هو التكثّر الفطري و الانفصال الخلقي الّذي ذكر المورد أنّه ليس بمفيد في المقام، و كان القائل بصدد أن يثبت انفصالاً و تكثّر[اً] آخر كان نافعاً في اثبات المرام و يرجع الكلام آخر الأمر الى تسليم ما

١. ص، ك : ـ و هذه
٢. ص : ـ ايضاً
٣. س: لم يصير
٤. ق : فردين
٥. ق : عليه
٦. ص : لايبقى
٧. ص : ـ و عبر عنه ... الطبيعة
٨. ك : عروض

أورده المورد، فاين دفع الايراد؟ فتثبّت!

ثمّ قيل: «و يمكن أيضاً أن يتمسّك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل و التكاثف الحقيقتين كما تدلّ عليه المشاهدة، أو بأن[1] كلّاً من هذه الأجسام [١]: ان كان بسيطاً ذا طبيعة واحدة [الف - ٩٥] يكون كري الشكل فتحصل بينها[2] فرج خالية، و الخلأ محال؛ [٢]: و ان كان مركّباً من أجسام متخالفة[3] الطبائع لم يكن متصلاً واحداً، و المفروض أنّ كلا منها متصل واحد؛ هذا خلف. و أيضاً أجزاؤها متداعية الى الانفكاك و الرجوع الى أحيازها و أشكالها الطبيعة، فيلزم ما لزم أوّلاً من امكان الخلأ»[4]، انتهى.

و لايخفى أنّ قبول التخلخل و التكاثف الحقيقيين لايدل على جواز الانقسام. و لو قيل على ما نقلنا سابقاً من الشيخ ـ أنّه حينئذ يطبع الشكل فيطبع الانقسام ـ فقد عرفت ما فيه، ثمّ لزوم الخلأ ممنوع، اذ يجوز أن يخرج بعض هذه الأجرام عن شكله الطبيعي لضرورة الخلأ و لزوم القسر الدائمي ممنوع، اذ يجوز أن تخرج هذه الأجرام عن شكلها قسراً على سبيل التعاقب لا أن يختصّ الخروج دائماً ببعض خاصّ، و دوام القسر بهذا النحو امتناعه ممنوع، مع أنّ في أصل امتناعه أيضاً كلام؛ فافهم!

[١٧/٦٦] قوله: و ذلك أنّ هذه الأبعاد هي الاتصالات أنفسها أو شيء يعرض للاتصال ....

الظاهر: انّ مراده بالاتصالات أنفسها هي الصورة الجسمية على ما يشعر اليه قوله بعد ذلك: «ففي الأجسام اذاً شيء موضوع للاتصال و الانفصال و لما يعرض للاتصال من المقادير المحدودة».

---

١. ص: ـ بان
٢. ق: ههنا
٣. ص: متخالف
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٧

فحاصل كلامه: انّ الأبعاد هي إمّا نفس الصور الّتي هي الاتصالات بناءً على عدم تحقّق بعد آخر في الجسم غير الصورة الجسمية، أو شيء يعرض لتلك الصور بناءً على تحقّق بعد آخر في الجسم غير الصورة على ما يستدلّ عليه بتبدّل أبعاد الشمعة مع بقاء صورتها الشخصية.

[٦٦/١٨-١٧] و قوله: على ما سنحقّق[١].

إمّا يتعلّق بالشق الأخير ـ أي سنحقّق أنّها عارضة للصورة الجسمية لأنفسها بناء على التبدّل الّذي ذكرنا ـ أو متعلّق بمجموع[٢] الشقّين، أي سنحقّق أنّ فيه هذين الاحتمالين، و لايحتمل سواهما من كونها معروضة للاتصال.

و قد قيل في هذا المقام: «يعني[٣] لمّاثبت أنّ كلّ جسم من حيث جسمية قابل للانقسام و الانفصال، ظهر من أنّ صورة كلّ جسم و أبعاده المقدارية قائمة لابأنفسها بل في شيء آخر هو المعني بالهيولى، و ذلك لأنّ هذه الأبعاد المقدارية [١]: إمّا نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكمّ [٢]: و إمّا أشياء عارضة للاتصال. ان كان بالمعني الّذي هو فصل للجوهر فانّك قد علمت أنّ الاتصال بالمعني الّذي هو ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين:

أحدهما: كون الشيء بحيث تتشارك أجزاؤه في حدود مشتركة.

و ثانيها: كون الشيء بحيث تقبل الأبعاد على الاطلاق، فاذا أطلق المتصل بالمعني الأوّل على الصورة الجسمية كان اتصالها معني عارضاً لها، و كانت تلك الأبعاد [ب - ٩٥] اتصالاتها، و كانت الصورة قابلة لهذا الاتصال و مقابله في ظاهر الأمر ـ كما يظهر من تشكّلات الشمعة ـ اذا أطلق عليها الاتصال بالمعني الآخر الجوهري

١. المصدر: سنحققها
٢. لا: مجموع
٣. ف: نعت

كانت متصلة بذاتها لابأمر عارض، و ليست ذاته قابلة لهذا الاتصال و مقابله، اذ الشيء لايكون قابلاً لنفسه و لالمقابل نفسه، و على أيّ الوجهين ليست الأبعاد الكمية ممّا يعرض لها الاتصال و الانفصال الّا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي، لأنّه ان كان المراد الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض، و ان كان المراد الاتصال الكمّي فكيف يعرض الكمّ لنفسه أو لمقابله، فانّ لفظ الأبعاد اسم لنفس الكميات الاتصالية لاللأمور الّتي هي معروضة للاتصال، لأنّ تلك الأمور هي ذوات الابعاد لاالأبعاد أنفسها، و سيحقّق الشيخ هذه المعاني في المقالة الثالثة»[1]، انتهى.

و أنت خبير بأنّ تفسيره لكلام الشيخ يأبى عنه كلامه الأخير الّذي نقلنا آنفاً، و الموافق له هو التوجيه الّذي ذكرنا، ثمّ ما ذكره من معنيي الاتصال و أنّ أحدهما فصل الكمّ و الآخر فصل الجوهر، قد تكلّمنا عليه فيما مضى بعض الكلام، و لابأس بأن نعيده[2] و نزيده هيهنا أيضاً.

فنقول: انّ تشارك الأجزاء في الحدود كأنّه يتحقّق في الصورة الجسمية أيضاً، و لااختصاص له بالكمّ الّا أن يقال كما قلنا سابقاً انّ[3] المبدأية و المنتهائية المأخوذين في اشتراك الحدّ لعلّه يختصّان بالمقدار، اذ هما باعتبار الامتداد لانفس الممتد، و كذا كون الشيء قابلا للأبعاد. و الظاهر أنّه يتحقّق في الجسم التعليمي أيضاً، الّا أن يراد بقبول الأبعاد عروض الامتداد، و حينئذ جعله فصلاً[4] للجوهر لايخفى ما فيه.

و كيفما كان نقول: انّ المعنى الّذي كان فصلاً للجوهر و كان زائلاً بالانفصال لاندري أنّه أي شيء؟ اذ لو كان المراد به ما يعبّر عنه بالفارسية بـ «كشيدگى» فهو الحكم على ما اعترفوا به أيضاً. و ان كان المراد هو كونه ذا أجزاء في ذاته على ما حقّقنا سابقاً فمع الاغماض عن كونه فصلاً، اذ الظاهر أنّه موجود في الكمّ أيضاً؛ و

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٧ ـ ٥٨

٢. ص: نفيده

٣. ص: [illegible]

٤. ص: متصلاً

أنتهم لايجوّزون[١] تحقّق فصل الجوهر في العرض. نقول: انّ هذا المعني ظاهر أنّه لايزول بالانفصال و الانفكاك. و إن أريد به كونه ذا أجزاء في ذاته مع المعني ـالّذي يعبر عنه بالفارسية: «پيوستگی[٢] كما ذكرنا من قبل ـ فنقول: انّ القدر المسلّم أنّ كلّ جسم مفرد لابدّ أن يكون أنّ أوّل وجوده ذا أجزاء في نفسه متصلة بهذا المعني، و الّا لكان في نفسه من قبل المجرّدات أو أجزاء لاتتجزّى، و أمّا أنّه بعد وجوده لابدّ أن يكون بهذا الاتصال و اذا عرض له الانفصال يصير منعدماً فلانسلّمه[٣]، بل يجوز أن ينفصل و كان باقياً بعينه لابدّ لنفيه من دليل، و دعوى البداهة ممنوعة.

و القول بأنّ الشيء لايكون[٤] [الف - ٩٦] قابلاً لنفسه و لالمقابل نفسه كلام لادخل له في[٥] المقام أصلاً، اذ لانقول: انّ هذا الأمر الّذي له أجزاء في ذاته و متصل في آن أوّل الوجود قابل لهذا الأمر و مقابله، بل انّ هذا الامر الّذي متصل في ان أوّل الوجود أي يقال له بالفارسية: «پيوسته است» يجوز أن يعرض له الانفصال، و يقال له بالفارسية: «گسيخته است»، و ليس ذلك من قبول الشيء لنفسه و لمقابله في شيء كما لايخفى.

و أيضاً نقول: زوال الامتداد بعروض الانفصال أيّ وجهٍ له فان كان وجهه تحقّق الاتصال الّذي هو فصل الكمّ بالمعني الّذي ذكره هذا القائل، فظاهر أنّ هذا المعني لايأبي الانفصال أصلاً، ضرورة أنّه اذا كان الجسم مركّباً من أجزاء لاتتجزّى كان له الامتداد بهذا المعني قطعاً، و كذا الجسم المركّب له الامتداد بهذا المعني البتة.

و لو قيل: انّ الاشتراك في الحدّ هو أن يكون حدّ واحد في الواقع بحيث يصلح لأن يصير مبداءاً لهذا الجزء و منتهى لآخر[٦] و بالعكس، و في صورة الانفصال ليس

---

١. ق، م: لايجوّزوا
٢. م: + به
٣. ص: فلانسلّم
٤. م: - لايكون
٥. ق، ص: - في
٦. م: الجزء

حدّ واحد في الواقع كذلك، بل لكلّ جزء مبدأ و منتهى على‌حدة لكن بتداخل[1] مبادئها و منتهياتها[2]، نقول من الظاهر أنّ ما يوجد في الكمّ المتصل المقابل للمنفصل ليس الّا الاشتراك في الحدّ الّذي لايوجد في العدد، و ما سوى ذلك ليس مأخوذاً فيه، بل هو أمر زائد في الاعتبار، حتّى أنّ الأجزاء الّتي لاتتجزّى أيضاً يحكم العقل بمغائرة مقدارها بعددها؛ نعم بعد ابطال الجزء يثبت أنّ الامتداد لابدّ أن تكون حدوده متحدة في الواقع و كان متصلاً كما في[3] الصورة الجسمية، و الّا لزم أن يكون الجسم مركّباً من الأجزاء الّتي لاتتجزى، فاتّحاد الحدود في الواقع حقيقة هو نفس الاتصال الّذي يقولون في الصورة الجسمية، أو ملزوم له، و هذا أيضاً ممّا يؤيّد أنّ هذا الاتصال الّذي في الصورة ليس فصلاً له، بل هو معنى متحقّق في المقدار أيضاً.

و من العجب أنّ هذا القائل سيعترف بعد هذا بأنّ كون الجسم واقعاً في جهة من[4] الجهات بتبعية المقدار، و لاندري أنّه على هذا أيّ شيء يبقى من معني الاتصال مع الجسم يكون ذاتياً له و منافياً للانفصال و زائلاً عند طريانه؟ اذ حينئذ يلزم أن لايكون ذا أجزاء أيضاً في نفسه، فكيف بما يقال له: «پيوستگى»؛ اذ ظاهر أنّ ذا الأجزاء في نفسه يكون متحيّزاً بالذات[5] و في جهة من الجهات بالذات لابتبعية شيء آخر، و انكاره مكابرة صرفة و يرد عليه أيضاً: انّ مثل هذا لايمكن أن يكون موضوعاً للاتصال الكمّي على ما ادّعاه سابقاً كما نقلنا عنه.

و الحاصل: انّ اعترافه هذا منافٍ لما ادّعاه سابقاً، و سيدّعيه عن بعد ذلك أيضاً منافاة ظاهرة بحيث لامجال للارتياب فيه فافهم و تثبّت؛ فانّ المقام من مزالّ الأقدام.

---

۱. ص . بتداخل
۲. ص : منتهاها
۳. م : ـ في
٤. م : ـ من
٥. ق : ـ بالذات

[٢/٦٧] قوله: و الشيء الّذي هو الاتصال نفسه أو المتصل بذاته ... .

كان المراد بالأول: الصورة، و بالثاني: المقدار. أو المراد بكلّ منهما الأمران جميعاً. و حاصل الكلام: انّ الصورة و المقدار سواء قلنا انّهما نفس الاتصال أو انّهما متصلان بذاتهما يستحيل أنّ يبقيا بعد الانفصال.

و أنت بعد [ب - ٩٦] احاطتك بما ذكرنا آنفاً خبير بما في هذا الكلام، اذ نقول: انّ كونهما نفس الاتصال ظاهر أنّه لامعني له بالمعاني الّتي[١] نفهمه[٢] من الاتصال من الامتداد و كونه ذا أجزاء، و الّذي يقال له «پيوستگى» و لو أريد معني آخر فليبيّن حتي ينظر فيه. و أمّا كونه متصلاً بذاته، فان أريد به كونه موصوفاً حقيقياً للاتصال لاموصوفاً[٣] بالعرض، فحينئذ ان أريد بالاتصال الامتداد فسلّم، لكن لايجدي نفعاً؛ اذ ظاهر أنّ[٤] عند الانفصال الامتداد باقٍ بحاله كما ذكرنا؛ و كذا إن أريد بـه المـعني الثاني.

و إن أريد به المعني الأخير فسلّم أيضاً أنّه موصوف به حقيقة، لكن لا نسلّم أنّ الموصوف الحقيقي للاتصال لايمكن أن يعرضه الانفصال و هو ظاهر.

و إن أريد به أنّ ذاته مقتضي للاتصال. فظاهر أنّ المعنيين الأوّلين غيرمجدٍ[٥]. أمّا المعني الأخير فغاية ما يسلّم أنّ الجسم المفرد يقتضي بذاته أن يكون آن أوّل وجوده متصلاً بهذا المعني، لكن لايلزم بعد ذلك أن يبقي اتصاله الحاصل حين الاتحاد[٦]. نعم يلزم أن ينفصل الى متصلين أو متصلات[٧] لا أن ينفصل الى ما لااتصال فيه بناء على بطلان الجزء الّذي لايتجزّى، و من يدّعي أزيد من هذا فعليه البيان.

١. ق ، ك : الّذي
٢. كذا
٣. ص : الا
٤. م : - ان
٥. م : + و
٦. م : حين ايجاده
٧. ق : متصلات

[٣/٦٧] قوله: فبطل[١] ذلك البعد و حصل بعدان آخران، قد عرفت ما في بطلان ذلك البعد.

فان قلت: لاشكّ أنّ البعدين الآخيرين[٢] موجودان بالفعل شخصان، و لاتفاوت بينهما و بين ما اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء، و لاشكّ أنّ هذين الشخصين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال، و ظاهر أنّ المجموع ليس الّا هذين الشخصين، فهو أيضاً حدث بعد الانفصال؛ فظهر أنّه لو لم يكن أمر آخر لزم أن يكون التفريق أعداماً بالمرة.

قلت: أمّا أولاً: فلانسلّم أنّ هذين الشخصين حدثا بعد الانفصال، بل هذان الشخصان كانا موجودين قبل الانفصال، لكن لم يكن لهما انفراد و استقلال، و بعد الانفصال حصل لهما الانفراد و الاستقلال.

و أمّا ثانياً: فقد سلّمنا أنّهما حدثا بعد الانفصال، لكن ظاهر أنّهما لم يكونا معدومين صرفين، ـ لأنّه خلاف البديهة، و من يقول به فهو مباهت[٣] ـ بل كانا موجودين بنحوٍ مّا و بالقوّة، و حال الانفصال صارا موجودين بنحو آخر، أي بالفعل.

و حينئذ نقول: انّ المتصل الأوّل يمكن أن يقال: قد عدم و صار هذان الجزءان الموجودان بالقوّة موجودين بالفعل، و لايلزم حينئذ وجود شيء آخر، اذ يكفي لعدم الانعدام بالمرّة كون الجزئين الكائنين بالقوّة موجودين[٤] حال الاتصال كائنين حينئذ بالفعل، و هو ظاهر.

و لو قيل: ـ انّ الجزئين كانا موجودين بوجود الكلّ، فاذا سلّمت أنّ الكلّ قد انعدم فلابدّ من القول بعدمها[٥] أيضاً؛ فلم يبق إلّاحدوث أمرين آخرين من كتم العدم

---

١. المصدر: بطل
٢. م: الآخرين
٣. مباهت: مفتري
٤. م: ـ موجودين
٥. ص: بعدمها

الصرف ـ نقول: لا نسلّم أنّ وجود الجزئين بوجود الكلّ يستلزم انعدامهما بانعدام الكلّ، انّما ذلك اذا لم يحصل [الف - ٩٧] حين انعدام الكلّ وجود الأجزاء[١] بنحو آخر. و هيهنا قد حصل لهما وجود بنحو آخر، أي بالفعل. و يمكن أن يقال: انّه لم يعدم أيضاً؛ نعم قد حصل له وجود بنحو آخر.

بيانه: انّ المتصل الأوّل حال الاتصال كان موجوداً مستقلاً، و كان[٢] الأجزاء موجودة بوجوده[٣] بالقوّة، و بعد الانفصال صارت الأجزاء موجودة بالاستقلال، و صار الكلّ موجوداً بوجودها على عكس الحالة الأولى.

و لو قيل: انّ تبدل الوجود يستلزم تبدّل الذات، فهو ممنوع في مثل هذا التبدّل الّذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر، أي من القوّة الى الفعل.

هذا كلّه من أنّ الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى و نافيه[٤] و هم أيضاً لابدّ أن يلتزموا بعض ما ذكرنا مع التزام أمور أخرىٰ يشهد الحسّ و البديهة ببطلانها كما بيّناه في *تعليقاتنا على شرح الاشارات*، و من أراد التفصيل فليراجعها[٥].

[٤/٦٧] قوله: و كذلك اذا حدث[٦] اتصال ... .

أي كان جسمان منفصلان فصارا متصلاً واحداً، اذ[٧] حينئذ نقول بطل المتصلان الأوّلان و حدث متصل آخر من كتم العدم، فلابدّ من أمر باقٍ لئلّا يلزم الانعدام بالمرّة.

فان قلت: ما تقول في هذا الحال؟

قلت: إمّا أن يقال أنّ الشخصين الأوّلين لم ينعدما، بل هما موجودان لكن بطل

---

١. ق: للاخر
٢. كذا في النسخ.
٣. ق: ـ بوجوده / ك: لوجوده
٤. كذا في نسخ
٥. ق: فليراجعهما
٦. المصدر: حصل
٧. ك، م: و

انفرادهما و استقلالهما؛ أو يقال: انّهما صارا موجودين بنحو آخر، و المجموع أيضاً كان أوّلاً موجوداً بنحو و حينئذ صار موجوداً بنحو آخر، أو لم يكن أوّلاً موجوداً، بل صار حينئذ موجوداً. هذا كلّه مع اشتراك الالزام أيضاً كما ذكرنا.

[٦٧/٦] قوله: ففي الأجسام اذن شيء موضوع للاتصال و الانفصال.

أراد بالموضوع المحلّ، لا المعنى المصطلح و هو شائع في كلامهم. و لاحاجة الى ما قيل، و انّما قال: «أنّه موضوع مع أنّ الهيولى مادّة للاتصال الجوهري ـأعني الصورة الجزنية ـ لأنّها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكلّ صورة جسمية حادثة، و باعتبار تحصّلها بتلك الصورة[1] مادّة[2]»، انتهى.

مع أنّه على هذا التجشّم لايوافق الاصطلاح أيضاً، كما لايخفى.

[٦٧/٨] قوله: و أيضاً فانّ الجسم من حيث هو جسم ... .

برهان آخر على وجود الهيولى. حاصله: أنّ الجسم من حيث له صورة الجسمية أمر بالفعل، و ظاهر أنّه مستعد لأشياء كالصور النوعية و غيرها، و لايمكن أن يكون الشيء من حيث هو بالفعل بالقوّة، فلابدّ أن يكون في الجسم شيء آخر به يكون بالقوّة، و بالصورة يكون بالفعل.

و لايخفى سخافة[3] هذا البرهان، لأنّ الشيء[4] لايجوز أن يكون بالفعل شيئاً و كان بالقوّة أيضاً ذلك الشيء، مثلاً يكون صورة بالفعل و صورة بالقوّة، الّا أنّ الشيء الكائن بالفعل لايجوز أن تكون له قوّة شيء آخر و استعداده، كما فيما نحن فيه؛ اذ ليس فيما نحن فيه الّا أنّ الأمر الكائن بالفعل الّذي هو الصورة تستعدّ لأن تقوم بها الصور

---

١. ق : الصور

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٥٨

٣. ك : بنحافته

٤. ص : + الكائن بالفعل

النوعية و الأعراض. اذ استحالة هذا لاندري سبيلاً [ب - ٩٧] اليها. و العجب من هؤلاء الأعلام أنّهم يكتفون في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدّمات الواهية.

[٩/٦٧] قوله: و لايكون الشيء من حيث هو بالقوّة شيئاً هو، و من حيث هو بالفعل شيئاً آخر.

أي: لايكون الشيء الواحد من حيث هو بالقوّة شيئاً، و من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، بل لابدّ أن تكون القوّة لشيء و الفعل لشيء آخر، أي لابدّ في[1] أمر يكون فيه فعل و قوّة أن تكون قوّته باعتبار أمر و فعله[2] باعتبار أمر آخر، فيكون فيه شيئان. و قد عرفت ما فيه.

و قد قيل في هذا المقام: «و تلخيص هذا البيان على نظم القياس البرهاني هو: أنّ الجسم بالفعل من جهة ذاته، و كلّ ما هو بالفعل من جهة ذاته لايكون بالقوّة، فالجسم لايكون بالقوّة. و تجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني و هو: انّ القابل للشيء أمر بالقوّة، و لاشيء من الجسم الموجود بالقوّة، ينتج أن لاشيء من الجسم الموجود بقابل[3] لشيء»[4]، انتهى.

و فساده ظاهر، لأنّ كبرى القياس الأوّل [١]:ان أريد بها أنّ ما يكون بالفعل لايكون بالقوّة من هذه الجهة، فهو مسلّم لكن لايجدى، اذ صغرى القياس الثاني حينئذ أن اخذت بمعني أنّ القابل ليس له الفعلّية أصلاً ففساده ظاهر، و ان اخذت بمعني أنّه بالقوّة بالنسبة الى المقبول فمسلّم، لكن لاينتج حينئذ؛ [٢]: و ان أريد بها انّما يكون بالفعل لايكون قابلاً أصلاً، فبطلانه ظاهر.

ثمّ قيل متصلاً بما نقلنا: «و لزيادة التوضيح نقول: لاشكّ أنّ في الجسم قوّة، على

---

١. ص : من
٢. ص : فعل
٣. ص : لقابل / م : بقابل
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٠

أن توجد أمور كثيرة، فتلك القوّة إمّا أن تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل، أوْ لا.

و الأوّل: باطل و الّا لزم أن يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا أنّه استعداد لأمور كثيرة، و لم يمكننا تعقّل[1] هذا الاتصال دون تعقّل هذه الأشياء، و ليس كذلك.

و الثاني: لايخلو إمّا أن يكون أمراً قائماً بذاته، أو لا. و الأوّل: باطل؛ لأنّ القوّة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهراً، لأنّ القوّة قسم من الامكان، و ليس كذلك لأنّه عرض، بل من أضعف الأعراض. و الثاني: لايخلو إمّا أن يكون حامله[2] الاتصال الجوهري، أو شيئاً آخر؛ و الأوّل باطل، و الّا لم يصحّ أن يبطل عند خروجه فيما يقوى عليه، فوجب أن يبق مع الانفصال، و ذلك لأنّ ذات القابل يجب وجوده مع المقبول، فهي قائمة[3] بشيء ـ غير الاتصال ـ يقارن[4] الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئآت و صور[5] غير متناهية، و هو الهيولي»[6]، انتهى.

و لايخفى ما في جعل هذا توضيحاً للدليل الّذي ذكره الشيخ، اذ ظاهر أنّه لاربط بينهما أصلاً.

ثمّ قيل بعد ذلك: «و هيهنا أبحاث. الأوّل: انّ قولكم: الجسم أو الاتصال من حيث هو جسم و اتصال ليس قوّة على أمر، فسلّم؛ و لكن لايلزم أن لايكون موصوفاً بالقوّة و القوّة موجودة فيه، و ليس اذا كانت القوّة قائمة بشيء [الف – ۹۸] يلزم أن تكون هي هو.

فان قلتم: لو كانت قوّة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقياً مع الانفصال، كان هذا رجوعاً الى الحجّة السابقة.

و ان قلتم: انّه اذا كانت القوّة قابلة بالاتصال و هو شيء متحصّل لكان شيء

---

۱. ق: تعقل
۲. ص: حاصلة
۳. ق، ك: قابلة
٤. ص: يفارق
٥. م: ـ هيئات و صور
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٠

واحد بالقوّة و بالفعل معاً، و هو محال.

قلنا: الصحيح امتناع أن يكون شيء واحد من جهة واحدة قوّة و فعلاً و أمّا اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء و بالقوّة بالقياس الى شيء آخر، فامتناعه غير مسلّم، فالعقل و القوّة يجوز أن يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بأن يكون جهة الفعلية ذاته و جهة القوّة عدم شيء آخر عنه؛ و لامنافاة بين وجود شيء و عدم أشياء كثيرة عنه، فالغلط هيهنا منشأ[1] من اهمال الحيثيات و من استعمال منشأ الاتصاف في موضع الحامل له، و لايلزم أن يكون الحامل بمعني القوّة و الامكان هو بعينه منشأ القوّة و الامكان»[2]، انتهى.

و لايخفى ما في قوله: «كان هذا رجوعاً الى الحجة السابقة»؛ اذ يجوز الفرق بينهما بأن يقال أنّ الحجة السابقة مبناها على أنّ الجسم لاينعدم بالمرّة عند الانفصال و الصورة تنعدم بالانفصال، فلابدّ من وجود شيء آخر. و هذه الحجة على أنّ قوّة الانفصال لايجوز أن تكون في الصورة، اذ القابل لابدّ أن يجتمع مع المقبول، و الصورة لاتبقى مع الانفصال، و لايخفى ما بينهما من الانفصال. لكن لايذهب عليك أنّ حمل كلام الشيخ على هذا الوجه ممّا تأباه العبارة جداً. نعم لايبعد حملّ برهانه الأوّل على هذا الوجه.

ثمّ هذا الوجه أيضاً ضعيف من[3] وجهين:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ الصورة لاتنعدم عند الانفصال.

و الآخر: انّا لا نسلّم أنّ ما يمكن أن يطرأ عليه شيء يجب أن يكون باقياً معه. و لو ادّعي أنّه لابدّ من وجود شيء يكون قابلاً للانفصال بمعني أن يعرضه و يقوم به، فهو ممنوع؛ بل غاية ما تلزم هذه الصورة يمكن أن ينفصل، فلعلّ عروض الانفصال

---

١. م: نشأ

٢. تعليقه الهيات الشفاء / ٦٠ ـ ٦١

٣. ص: عن

على سبيل الطريان لا على سبيل العروض.

ثمّ قيل متصلاً بما نقلنا: «و الجواب أنّ كلّ صفة واقعية ـ سواء كانت لها صورة وجودية، أولا ـ لابدّ لها من منشأ لحصولها و مصداق للحكم بها و مطابق لحملها، و ذلك المنشأ و المنتزع منه هو يجب أن يكون في مرتبة ذاته موصوفاً بتلك الصفة، بل يكون هو بعينه بحيث أن[1] يكون نفسها. ثمّ انّ كثيراً من الأشياء يجد في ذاتها عدم أشياء كثيرة، فانّ زيداً مثلاً في ذاته بحيث تسلب عنه الشجرية و الفلكية و غيرهما[2] فلابدّ أن تكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيداً؛ لأنّ زيدية زيد صفة وجودية يمكن تعقّلها من غير تعقّل سلب شيء من الأشياء، ففيه لامحالة تركيب من وجود و عدم. و كذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثيرٍ[3] من الأشياء، و[4] ليس[5] الجسمية بعينها معناها [ب - ۹۸] معني سلب السواد و الحركة و غيرهما، و الّا لزم من تعقّلها تعقّل تلك السلوب، و ليس الأمر كذلك.

فاذاً كلّ من هذه الموجودات و كذا الجسم بما هو جسم مركّب في الخارج من الأمرين:

أحدهما: ما به هو موجود بالفعل، و هو صورة ذاته.

و الآخر ما به هو أمر بالقوّة و هو مادّته وجهة نقصه و قصوره.

لكن يجب أن يعلم[6] أنّه فرق بين العدم المحض و بين العدم الواقعي الّذي له حظّ من الثبوت كالعمىٰ و الجهل و السكون و نظائره ممّا له مصداق في الخارج، فهذه الأعدام ممّا لابدّ فيها من قابل، فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادّة و صورة، و هي الّتي من شأن موضوعاتها أن يخرج من القوّة الى الفعل؛ و أمّا سائر الأعدام

---

۱. ق، م: ـ أن
۲. ک، م: غيرها
۳. ك: كثير سلب
٤. م: أو
٥. كذا
٦. م: سلم

الذهنية الّتي ليس لها منشأ انتزاع و تخصيص[١]، فلايوجب شيء منها التركيب الخارجي، بل الذهني. و لهذا قال الشيخ: كلّ ممكن زوج تركيبي. و البساطة الحقّة مختصّة بواجب الوجود، لأنّه محض الوجود بلا[٢] شوب عدم، فهو[٣] كلّ الوجود و كلّه الوجود»[٤]، انتهى.

و لايخفى ما في هذا الجواب من السخافة و الوهن، لأنّ وجود منشأ الانتزاع للصفة الواقعية مسلّم، لكن لايلزم أن يكون هو الصفة بعينها، بل ذلك ممّا لامعنى له أصلاً. و حينئذ نقول: انّ منشأ الانتزاع هو نفس ذات الصورة الجسمية و نفس ذات زيد مثلاً. ثمّ القول بأنّ الهيولى معناها سلب الأشياء كأنّه أيضاً ممّا لامحصّل له، و كيف يعقل كون أمر موجود جوهري نفس السلب و العدم، و أيضاً اذا كان معناها سلب الأشياء فالصورة الجسمية مثلاً اذا كانت هيولاها سلب الصور النوعية و الأعراض، فاذا خرج شيء من تلك الصور و الأعراض من القوّة الى الفعل يلزم أن تصير هيولاها معنى آخر، و هو سلب أشياء اخرىٰ غير ما خرج من القوّة الى الفعل و هكذا، فيلزم أن تكون لها هيولات غير متناهية إمّا مجتمعة و إمّا متعاقبة. و كلّ منهما باطل عندهم فيما نحن فيه.

و بالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش و الاضطراب، و لايعتدل على عقولنا، فلعلّ فهمها[٥] لابدّ من طبع غريب و ذهن عجيب لايشبه طباعنا و أذهاننا.

[١/٦٨] قوله: و ليس معنى جوهريّتها الّا انّها ... .

لايخفى أنّ كون حقيقة الجوهر هو معنى الأمر و سلب الموضوع ممّا لاصحة له على رأي الشيخ من أنّ الجوهر جنس لما تحته، لأنّ معنى الأمر و الشيء و نحوهما من

---

١. م: تخصّص
٢. ق، ك: فلا
٣. م: و هو
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٦١
٥. ص: يفهمنا

الأمور العامّة الاعتبارية الانتزاعية، و السلب بطريق الأولى؛ فكيف يمكن أن يكون مجموعها جنساً للأنواع المحصّلة[1] الموجودة؟

ثمّ لو قلنا: انّ ليس مراد الشيخ أنّ حقيقة الجوهر هو الأمر و السلب، بل مراده أنّ معني الجوهر شيء هذان الأمران وجه له و حكاية عنه، فحينئذ لايلزم منه أن لاتكون الهيولى شيئاً[2] معيّناً بالفعل، و كيف يمكن أن يقال: انّ امراً موجوداً ممتازاً في الخارج على ما هو ظاهر رأي الشيخ من أنّ الهيولى و الصورة موجودتان [الف - ۹۹] في الخارج بوجودين ممتازين، احديهما حالّة، و الأخرى: محلّ ليس أمراً معيّناً بالفعل؟

نعم لو قال أحد بأنّهما في الخارج متّحدان في الوجود، لكان لايبعد حينئذ القول بأنّ الهيولى ليس شيئاً معيّناً. و كذا لايظهر وجه صحّة لقوله: «أنّ فصل الهيولى الاستعداد»، لأنّ الاستعداد أمر اضافي اعتباري[3]، كيف يجوز أن يكون فصلاً لأمر موجود خارجي؟ و لو قيل: انّ الاستعداد وجه الفصل و عنوانه، فذلك ممّا لايجدي في المقام.

و بالجملة: القول بأنّ أمراً موجوداً في الخارج ممتازاً ليس أمراً معيّناً بالفعل و معناه السلب و العدم و الاضافة و نحوها شيء يصعب فهمه علينا، و نرى القول به عجباً جداً، و لعلّ عقلنا لايصل اليه.

[۶/۶۸] قوله: فاذن ليس هيهنا حقيقة للهيولى ... .

يمكن توجيه الجواب بوجهين:

أحدهما: انّ الهيولى ليس شيئاً بالفعل، فلايرد نقضاً على ما ذكرنا؛ اذ حاصل ما

---

۱. ق: المختصة ۲. ق: سبباً
۳. م: + و

ذكرنا أنّ الجسم من حيث الصورة شيء[1] بالفعل و مع ذلك مستعدّ لأيّ أمر شئت، فاستمداده لابدّ أن يكون لأمر آخر، اذ لايمكن أن يكون الاستعداد من جهة الفعل، فالهيولى اذا لم تكن شيئاً بالفعل ـ بناءً على أنّها عبارة عن الجوهر المستعدّ لكذا و كذا، و الجوهرية أمر عامّ و أمر سلبي، و هما لايصيران سبباً للفعلية و كذا فصله الّذي هو الاستعداد لايصير سبباً للفعلية ـ لم يكن نقضاً على ما ذكرنا؛ و هو ظاهر.

و ثانيهما: انّ الهيولى فعليتها بأنّها جوهر مستعدّ، و اذا كان[2] فعليتها بالاستعداد فلايرد نقضاً، اذ نحن ندّعي أنّ ما له فعلية و قوّة مغائرة للفعلّية، فلابدّ فيه من أمرين. و أمّا ما فعلّيته القوّة فلا. و هذه العبارة كأنّها اقرب من الوجه الثاني.

و قوله: بعد ذلك: «و يكون في نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوّة»، كأنّه اشبه بالوجه الأوّل.

[٨/٦٨] قوله: و نسبة الهيولى الى هذين المعنيين ... .

لعلّه بعد ما قرّر جواب النقض بأنّ الهيولى ليست شيئاً بالفعل[3] تكون فعلّيته[4] غير القوّة، بل حقيقة الجوهر المستعدّ، استشعر بأنّه يجوز أن يقال: اذا كان فيها الجوهرية و الاستعداد فلابدّ أن يكون فيها بازاء كلّ منهما أمر، فيلزم أيضاً تركّبها. فقال[5]: انّ نسبته الهيولى الى هذين الأمرين أشبه بنسبة البسيط الى الجنس و الفصل من نسبة المركّب الى ما هو هيولي[6] و صورة.

و قد قيل في هذا المقام بعد ما قال: «أنّ الجواب من وجهين:

أحدهما: منع كون الهيولى أمراً بالفعل» و بيّنه و شرحه بأنّها جوهر مستعدّ، و

---

١. ق: هي
٢. كذا
٣. ص، ك، م: + أو ليست شيئاً بالفعل.
٤. ق، ک: فعلية
٥. ق: فعال
٦. ق، ص: الهيولى

ليس شيء من هذين الأمرين يصير سبباً للفعلّية ببيان و شرح بالغ.

«و الوجه الثاني: انّ اختلاف الحيثيتين قد يكون موجباً للتركيب الخارجي[۱]، و هو عند ما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين[۲] في الوجود الواحد ـ كالحركة و السكون و المتقدّم و التأخـّر ـ و قد يكون موجباً للتركيب [ب - ۹۹] الذهني فقط، و هو عند ما كانت الحيثيتان مجتمعتين[۳] في الوجود كالماهية و الوجود و كالجنس و الفصل.

اذا تقرّر هذا فنقول: انّ الجوهرية و الاستعداد مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدمياً أو لا، نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس و الفصل الى النوع البسيط، لا كنسبة المادّة و الصورة الى المركّب. و انّما قال بلفظ التشبيه لأنّ فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصّل للجنس له نوعاً خاصّاً من جملة الأنواع الموجودة المتأصّلة في الأعيان، و ليس قولنا: «مستعدّ» من هذا القبيل لكنّه شبيه بالفصل، لكونه جزءاً خاصّاً لمعنى الهيولى وحدها الّذي هو قولنا: جوهر مستعدّ»،[٤] انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ حقيقة الايراد و النقض كان أنّ الصورة كما أنّها بالفعل صورة و لها استعداد، و بذلك يحكمون أنّ لابدّ لها منه أمر آخر كذلك الهيولى بالفعل هيولى، اذ كلّ شيء هو بالفعل ذلك الشيء، و لها أيضاً استعداد، فلابدّ لها من أمر آخر؛ و حينئذ لايتّجه أصلاً في مقابلة أنّ حيثية الجوهرية و الاستعداد لايوجبان التركيب الخارجي، لأنّهما ممّا يجتمعان، و الحيثيتان اللتان توجبان التركيب الخارجي همّا الحيثيتان اللتان لاتجتمعان، كالحركة و السكون، و هو ظاهر.

و أيضاً لوصحّ هذا الجواب يبطل أصل استدلال الشيخ، اذ الحيثيتان اللتان في الصورة لاتتنافيان، اذ هما كونها صورة و كونها مستعدة، و هاتان لاتتنافيان، كما أنّ الجوهرية و الاستعداد، أو الهيولانية و الاستعداد لايتنافيان.

---

۱. ق : الذهني
۲. ق، ك : مجتمعين
۳. ق : مجتمعين
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٢

و لو قيل: ـ انّ الصورية فعلّية فـهي تـنافي[١] الاسـتعداد بخـلاف الجـوهرية و الهيولانية، اذ ليس فيها فعلية ـ فيرجع الى الجواب الأوّل، فالصواب في توجيه كلام الشيخ ما ذكرنا، فتدبّر[٢]!

[٦٨/١١] قوله: فقد بان من هذا أنّ الصورة الجسمية من حيث هي صـورة جسمية محتاجة الى مادّة.

هذا تفريع على كلّ من الدليلين، اذ من الدليل الأوّل ظهر أنّ ما يقبل الفصل لابدّ له من محلّ، و قد أثبت سابقاً أنّ طبيعة الجسمية بما هي طبيعة جسمية تقبل الفصل، فتبيّن[٣] أنّ طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية محتاجة الى المادّة، و كذا من الدليل الثاني ظهر أنّ طبيعة الصورة مطلقاً فيها فعلية، و لها قوّة فلابدّ من أمر آخر.

و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أنّ المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقلّ الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادّة. و[٤] على تركّب الجسم من الجوهرين في[٥] جميع الأجسام فلكية كانت أو عنصرية، اذ ما من جسم الّا و فيه قوّة قبول شيء من الأشياء، و أقلّها الحركة، و الفلكيات كلّها قابلة للحركة، كما برهن عليه في علم الطبيعة، فهي مركّبة من مادّة قابلة و جوهر صوري.

و أمّا المنهج الأوّل: و هو برهان الاتصال و الانفصال فهو أوّلاً جـارٍ في هـذه الاجسام الّتي قبلها، ثمّ يحتاج الى التعميم بضمّ مقدمة أخرى، و هي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصّلة، لايختلف بالحاجة و الغني الى شيء في نحـو الوجود [الف - ١٠٠] و لهذا ذكر الشيخ و أو العاطفة في قوله: «و لأنّ طبيعة صورة الجسمية»، اشاره الى أنّ هذا المطلب قد خرج من الحجّة الثانية، لكنّا نريد أن نستعمل في اثباته

---

١. ص : لاينافي
٢. م : ـ فتدبر
٣. ق ، م : فثبت
٤. ص : ـ و
٥. ق : الجوهر

الحجة الأولى و نتمّمها[١] في بيانه.

فنقول: انّ الطبيعة الجسمية ممّا لاتختلف أفرادها في نحو الوجود بأن يكون بعضها محتاجة الى مادّة ـكما في الأجسام القابلة للانفصال ـ و بعضها غير محتاجة، بل قائمة بذاته ـكما في الأجسام الفلكية ـ و انّما قلنا: لايختلف[٢] [في نحو الوجود] و في الحاجة و الغني، لأنّها طبيعة نوعية بسيطة ليس يجوز أن تكون محتاجة كأجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصّلها نوعاً بسيطاً تتمّ بها حقيقة جسميتها. نعم يمكن أن يحتاج الى فصول تدخل عليها و تجعلها نوعاً كاملاً زائداً معناه و وجوده عن معني الجسمية و وجودها بأن يصير حيواناً أو فلكاً أو شجراً أو نوعاً آخر، و تلك الفصول لامحالة مأخوذة من صورة مقارنة أيضاً للمادّة، و لايكون حكمها حكم الفصول الحقيقية الّتي وجودها يتضمّن[٣] في وجود الجنس الّتي[٤] لايمكن للجنس وجود، لا في الخارج و لافي الذهن الاّ بواحد منها»[٥]، انتهى.

و فيه نظر؛ لما علمت أنّ المنهج الأوّل أيضاً عامّ الدلالة و يثبت من أنّ طبيعة الجسمية من حيث هي تحتاج الى المادّة. لايقال: لعلّ مراده أنّ المنهج الأوّل ليس بعامّ الدلالة مع قطع النظر عمّا ضمّ اليه من ابطال مذهب ذيمقراطيس، فهو في التعميم محتاج إمّا الى ما ذكره الشيخ هيهنا، و إمّا الى ما ذكره ثمّة من ابطال مذهب[٦] ذيمقراطيس فكان له في التعميم منهجين؛ اذ نقول: مع قطع النظر عن ذلك لايمكن اثبات الاحتياج الى المادّة بالمنهج الأوّل[٧] أصلاً، لا أنّه يمكن اثباته في الأجسام الّتي قبلنا الّتي ينفصل دون ماعداها، و مع انضمام ذلك يثبت الاحتياج مطلقاً، و هو ظاهر.[٨]

---

١. في المصدر: نتمها
٢. ص، ق: ـ و لهذا ذكر الشيخ ... لايختلف.
٣. إلى: متضمنة / ص، م: مضمنه
٤. كذا
٥. مطابقة الهيات الشفاء / ٦٢
٦. ك: مذاهب
٧. ن: الاولى
٨. ...: + و أيضا يرد عليه أنّه اذا لم يكن بزعم الشيخ أنّه اذا ثبت امكان الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية سواء

ثمّ ما ذكره من «أنّ الطبيعة النوعية لاتختلف أفرادها في نحو الوجود» ممنوع؛ اذ كما أنّ الطبيعة الجنسية لها أنحاء من الوجود باعتبار الفصول المضمّنة فيها و بذلك يمكن اختلاف أفرادها في الحاجة و نحوها، كذلك الطبيعة النوعية أيضاً لها أنحاء من الوجود باعتبار التشخّصات المضمّنة فيها، و بذلك يمكن اختلاف أفرادها في الحاجة و نحوها[1]، و التفرقة تحكّم لابدّ لها من دليل، اذ البديهة لاتشهد بها، بل بخلافها.

و أيضاً ما ذكره من أنّ الجنس لايمكن وجوده في الذهن الّا بواحد من الفصول، غير صحيح، اذ لاشكّ في امكان تعقّل الجنس بدون الفصل، الّا أن يراد بالذهن: الوهم، لاالعقل، أو يكون مراده أنّه لايجوز أن توجد في الذهن طبيعة محصّلة لابواحد منها، فافهم!

[١٢/٦٨] قوله: و لأنّ طبيعة صورة الجسمية في نفسها ... .

قد علمت ما قيل في توجيه هذا العطف، و أنّه لايكاد يصحّ. فالظاهر أن يقال في التوجيه: انّ الشيخ أثبت بالمنهجين أنّ طبيعة صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادّة، كما صرّح به بقوله: «فقد بان من هذا»، الى آخره.

و لمّا كان بعد ذلك مظنّة أن يتوهّم أنّه هل يجوز أن يكون بعض أفرادها غير محتاجة الى المادّة أم لا؟ بيّن أنّه لايجوز ذلك، اذ الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية، و ما يلحقها يلحقها[2] على أنّه شيء خارج من طبيعتها، لاينضمّ[3] فيها -كالفصول-

---

← كانت جنساً أو نوعاً يثبت الاحتياج في جميع أفراد الجسم كيف يثبت الاحتياج في الأجسام الّتي قبلنا تحتاج في التعميم الى ما ذكره هيهنا، اذ لم يثبت بما ذكره في ابطال مذهب ذيمقراطيس سوى جواز الانفصال بالنظر الى طبيعة الجسمية لا وقوعه في الاجسام الّتي قبلنا، و حينئذ يمكن أن يكون الجسمية طبيعة جنسية و تكون فصولها جميعاً مانعة عن الانفصال، فلم يثبت الاحتياج الى المادّة في الجسم اصلاً، و هو ظاهر.

١. ص : ـ و كذلك الطبيعة ... نحوها ٢. ق ، ك : ـ يلحقها

٣. ص ، م : منضم

فلايجوز أن يصير سبباً يتخلّف مقتضاها، فلابدّ أن يكون كلّ جسمية محتاجة الى المادّة. فقوله: «و لأنه» الى آخره، دليل قدّم على المدّعي، و هو قوله في آخر الفصل: «فلايجوز[1] اذن أن تكون جسمية محتاجة الى مادّة» الى آخره. هذا هو الظاهر [ب - ۱۰۰] من سياق كلامه.

و فيه أنّه بعد ما ثبت[2] أنّ طبيعة الجسمية محتاجة الى المادّة من حيث طبيعتها فلاحاجة الى اثبات نوعيتها في تعميم الاحتياج في الأفراد، لأنّ مقتضى الطبيعة الواحدة لايجوز تخلّفه في أفرادها، سواء كانت نوعية أو جنسية. و ما يتوهّم[3] أنّه يجوز ذلك في الجنسية دون النوعية توهّم فاسد، و لعلّ الشيخ لرفع هذا التوهّم الّذي بين القوم و على سبيل التنزيل[4] و الاستظهار تعرّض لاثبات نوعية هذه الطبيعة و نفي جنسيتها، مع أنّ هذا المعني أيضاً مسألة مهمّة، يعلم هيهنا تقريباً، فافهم[5]!

[۱۷/٦۸] قوله: و بيان هذا هو أنّ الجسمية اذا خالفت ... .

محصّل الدليل الّذي ذكره الشيخ أنّ كلّ ما يحكم العقل بأنّه يجوّز أن يكون موجوداً في الخارج بانفراده، أي من دون انضمام معني آخر اليه في الوجود بأن يكونا موجودين بوجود واحد، لا بأن يكونا مقارنين في الوجود، فهو معني نوعي. و ان لم يجوّز ذلك، بل يحكم بأنّه لايمكن أن يوجد في الخارج الّا بأن يوجد معني آخر أيضاً بوجوده، فهو معني جنسي ـ كالمقدار ـ فانّ العقل لايجوّز أن يوجد في الخارج قابل القسمة منفرداً من دون أن يكون الخطية أو السطحية أو الجسمية موجوداً بوجوده، و كالعدد فانّه لايجوّز أن يوجد منفرداً بدون الاثنينية أو الثلاثية أو غيرهما. و هذا ممّا[6] لاشكّ فيه و تشهد به الفطرة السليمة.

---

۱. [٦/۷۱]
۲. ك : يثبت
۳. ق : فهم
٤. ق، م : التنزل
٥. ص : ـ فافهم
٦. ص : هنا

ثمّ نقول: انّ الصورة الجسمية فقط أو المادّة مع الصورة الجسمية لاشكّ أنّ العقل يجوّز أن يكون موجوداً في الخارج طبيعة قائمة مشار اليها ممتازاً بدون انضمام معنى اليه في الوجود بالمعنى الّذي عرفت، و ما تلحقها من الأمور المغائرة ـ سواء كانت صوراً أو أعراضاً ـ فانّما تلحقها من خارج، أي يكون وجودها غير وجوده، و يكونان موجودين بوجودين[١] مغائرين لابوجود واحد. و هذا أيضاً كأنّه ظاهر جداً و ان لم يكن في مرتبة ما قبله. فثبت[٢] بهذا أنّ طبيعة الجسمية ـ سواء أريد بها الصورة فقط أو[٣] الصورة مع المادّة ـ طبيعة نوعية و اختلاف أفرادها بالخارجات[٤] دون الفصول.

فان قلت: الطبيعة النوعية لابدّ أن تحمل على أفرادها المتشخصّة، و ظاهر أنّ في التشخّص[٥] معنى آخر سوى الطبيعة، و الّا لم يحصل امتياز بين الاشخاص، و لابدّ أن يكون هذا المعنى مضمّناً في النوع لامقارناً له ـ كالفصل[٦] بالنسبة الى الجنس ـ و الّا لكان كالجزء من الشخص، و الجزء لايمكن حمله على الكلّ على ما صرّح به الشيخ في مواضع، فثبت أنّ المعنى النوعي أيضاً لايمكن أن يوجد في الخارج ممتازاً مشاراً اليها بدون انضمام معنى آخر اليه في الوجود، بمعنى كونهما موجودين بوجود واحد، فبطل الفرق الّذي ذكره الشيخ بين الجنس و النوع.

قلت: يمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: أن يقال: مراد الشيخ أنّ كلّ ما لايجوز وجوده في الخارج قائماً [الف - ١٠١] مشار اليها بدون انضمام معنى كلّي[٧] اليه في الوجود بالمعنى المذكور، فهو الجنس. و المنضمّ الى النوع في الوجود بهذا المعنى هو التشخّص الّذي هو أمر شخصي لاكلّي.

---

١. ف، ك: ـ بوجودين
٢. ص: فتثبت
٣. ف، ك: و
٤. كذا
٥. م: الشخص
٦. ف: كما للفصل
٧. ص: الكلّي

و ثانيهما: أن يقال أنّ في الجنس لابدّ من انضمام معنى اليه، و في النوع لاينضمّ معنى آخر اليه، بل ليس المعنى الحاصل في أفراد النوع الّا معنى واحد، و اختلاف الافراد انّما يحصل بمجرّد الوجود. و لهذا يقال: انّ النوع تمام حقيقة أفراده و الجنس جزء حقيقة أفراده.

و تحقيق كون المعنى واحداً مع اختلاف الأشخاص يحتاج الى مزيد دقّة و تأمّل؛ و قد بسطنا[1] الكلام في *تعليقات شرح الاشارات*[2]. و على هذا المخالفة في قول الشيخ: «الجسمية اذا خالفت» الى آخره، يحمل إمّا على المخالفة الكلّية، أو المخالفة بحسب المعنى، فافهم!

[۹/٦۹] قوله: فانّا نعني بها الجسمية[3] الّذي[4] كالصورة لاالّذي[5] كالجنس.

و في بعض النسخ «كالمادّة»، و الظاهر هو هذا؛ اذ الصورة لاوجه لها في هذا المقام

و حاصل كلام الشيخ أنّ ما ذكرنا من أنّ الجسمية يجوز أن توجد في الخارج طبيعة قائمة محصّلة بدون انضمام أمر آخر اليه في الوجود، يعني[6] كونهما موجودين بوجود واحد، هي الجسمية الّتي كالمادّة، لاالجسمية الّتي كالجنس، اذ الجسم بزعمهم جنس لأنواع الأجسام المتخالفه، و الجسمية الّتي كالمادّة هي المأخوذة بشرط لا، أي بشرط أن لايكون شيء من الصور النوعية منضمّاً فيه في الوجود، بل الجسمية فقط ـ سواء أريد بها الصورة الجسمية فقط، أو الصورة مع المادّة ـ و قد عرفت الفرق بينهما في البرهان. أي بين الجنس و المادّة بأنّ المادّة هي المأخوذة بشرط لا، و الجنس هو

۱. ص . بسطه
۲. المصدر ، ورق
۳. المصدر : هيهنا بالجسمية
٤. كذا. المصدر : الّتي
٥. كذا مصدر : الّتي
٦. م : معنى

المأخوذ لابشرط[1]، و سيأتيك أيضاً ايضاح و بيان لهذا في الفصل الثالث من المقالة الخامسة[2] في هذا الفنّ الّذي نحن بصدده.

و هيهنا اشكال و هو أنّه قد تقرّر عندهم أنّ الكلّيات الخمسة[3] كلّها معروضها هو المأخوذة «لابشرط»، لا «بشرط لا»[4]، فحينئذ لايتصوّر أن يكون الجسم المأخوذ بشرط لا جنساً فايّ معني للمتكلّم في أنّه جنس أم لا. و أيضاً كيف يمكن أن يكون المأخوذ بشرط لانوعاً على ما قرّره.

و لو قيل: المراد بكونه جنساً أم لا، أنّه بل هو طبيعة جنسية بمعني أنّه اذا أخذ لابشرط يصير جنساً، أو أنّه طبيعة نوعية يعني[5] اذا أخذ لابشرط يصير نوعاً، و على هذا لاأشكال أصلاً من الوجهين. فنقول هذا أيضاً ممّا لايصحّ، لأنّ الشيخ صرّح بأنّ الجسم المأخوذ لابشرط جنس. و نقول: انّ كلامنا هيهنا ليس فيه، لأنّه جنس، بل الكلام فيه مأخوذاً بشرط لا، فلايعقل هذا التوجيه أصلاً.

و حلّ الاشكال موقوف على تمهيد مقدّمة هي أنّ الأخذ بشرط لا و لابشرط[6] انّما هو أمر اضافي يختلف بالنسبة الى الأشياء، فربّما يكون شيئاً مأخوذاً بشرط لابالنسبة الى شيء و لابشرط بالنسبة الى آخر.

و على هذا القول [ب – ١٠١] حاصل الكلام: انّ الصورة الجسمية فقط أو هي مع المادّة لاتخلو [١]:إمّا أن يمكن أن تكون موجودة في الخارج بدون أن تنضمّ اليها[7] المعاني الكلّية في الوجود بالمعني الّذي عرفت من اتحادهما في الوجود، [٢]: أو لايمكن.

فان لم تمكن، كانت الصورة الجسمية إمّا وحدها أو مع المادّة طبيعة جنسية بمعني أنها اذا أخذت لابشرط، بالنسبة الى تلك المعاني جنساً للأنواع البسيطة الّتي تتحلّ في

---

١. ك : ـ و الجنس ... لابشرط

٢. الشفاء، الالهيات / ٢١٣

٣. كذا

٤. ق : ـ بشرط لا

٥. ق : يعنى

٦. ص : الاخذ و لابشرط و بشرط لا

٧. ص : اليه

العقل الى الصورة المذكورة و الى تلك المعاني، و تلك المعاني فصول لتلك الأنواع؛ و اذا أخذت[1] لابشرط - لابالنسبة اليها - كانت مادّة عقلية لتلك الأنواع، و تلك المعاني صوراً عقلية.

و ان أمكن فحينئذ كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية؛ بمعني أنّها اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى التعيّنات و التشخصات الّتي لابدّ أن تكون منضمّة اليها في الوجود، بمعني اتحادهما فيه. و تكون الأفراد الشخصية تنحلّ في العقل اليها و[2] الى الصورة المذكورة تكون نوعاً لتلك الأفراد؛ و اذا أخذت بشرط لابالنسبة الى تلك التعيّنات كانت مادّة عقلية لها و لتلك الأفراد.

و حينئذ يكون ما به تختلف أنواع الأجسام صوراً ممتازة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة، و تكون الصورة المذكورة مادّة خارجية لها و لأنواع الأجسام إمّا للصور فبمعني كونها محلاً لها؛ و إمّا للأنواع فبمعني كونها جزءاً مادياً لها. و تلك الصور تكون صورة للصورة المذكورة و لأنواع الأجسام امّا للصورة فبمعني كونها حالة فيها؛ و إمّا للأنواع فبمعني كونها جزءاً صورياً لها. و أنواع الأجسام على هذا تكون مركّبة مطلقة في الواقع، سواء الّتي تسمى بسائط في الاصطلاح و الّتي تسمّى مركّبات.

ثمّ انّهم يزعمون أنّ الصورة المذكورة على هذا اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى تلك الصور الّتي تختلف بها الأجسام أنواعاً كانت جنساً لتلك الأنواع، و تلك الصور أيضاً اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى تلك الصورة كانت فصلاً لتلك الأنواع.

و اذ قد عرفت هذا فنقول: مراد الشيخ أنّ الصورة الجسمية -مأخوذة وحدها أو مع المادّة - لها وجود في الخارج، متحصّلة ممتازة بدون انضمام معني كلّي اليها في

۱. ق ، ص : - لابشرط بالنسبة ... اذا اخذت

۲. ص : أو

الوجود، و حينئذ تكون طبيعة نوعية بالنسبة الى أفرادها الشخصية الّتي ينحلّ في العقل اليها و الى التشخّصات، لا أن لايكون لها وجود ما لم ينضمّ اليها معني كلّي في الوجود، حتّى تكون طبيعة جنسية بالنسبة لي الأنواع البسيطة الّتي تنحلّ اليها و الى تلك المعاني الكلّية. نعم مع ذلك اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى الصور[1] الّتي تنحلّها في الخارج كانت جنساً للأنواع المركبة الّتي عبارة عن الصور المذكورة و عن تلك الصور؛ و عند هذا ظهر حقيقة المقال و انحلّ الاشكال؛ فتدبّر!

[١٢/٦٩] قوله: على انّك قد تحقّقت فيما تبيّن لك الفرق بينهما.

قيل: «معناه[2] على انّك [الف - ١٠٢] قد علمت الفرق بين المادّة و الجنس فيا ظهر لك هيهنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر في مثال الجسم و المقدار، فانّ المقدار[3] و ما يشبهه لايمكن أن يكون مادّة لأنواعه ـكالخطّ و السطح و الجسم ـ اذ لايحصل له في ذاته ذات[4] متقرّرة الّا أن يكون مضمناً[5] فيه معني أحد الفصول المتخالفة. فاذا تحصّل و صار خطّاً أو سطحاً أو غيرهما، فجاز أن تكون نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود. و أمّا الجسمية الّتي يكون الكلام فيها، فهي ممّا يصحّ أن تكون موجودة[6] محصلاً[7] تكون مادّة لكثير منَ الأنواع، لأنّها في نفسها طبيعة متحصّلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعاً، اذ يمكن للوهم تجريدها عن كلّ ما يزيد[8] على كونها جوهراً قابلاً لفرض الأبعاد أو مادّة و اتصال، و لم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كلّ ما يزيد على[9] كونه كما متصلاً ذا وضع، و ليس اذا ضمّمنا الى

---

١. ص : الصورة
٢. م : مبناه
٣. ق : ـ فان المقدار
٤. ق : ذاتاً و كذا يمكن أن يقرأ ما في سائر النسخ
٥. ص : منضماً
٦. ص ، ك ، م : موجوداً
٧. كذا ، / في المصدر : موجوداً محصّلاً
٨. ك : تزيد
٩. ص : ـ كونها جوهراً ... على

الجسمية فصولاً أو صوراً أخرىٰ كانت بحيث يحصلها في أنّها جسمية حتّى يكون وجود ما به الاختلاف بين أنواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها؛ و لاأيضاً اذا أثبتنا مع الاتصال الجوهري شيئاً كان لأجل أنّ الاتصال ليس في نفسه شيئاً محصّلاً من شأنه أن يقوم مفرداً بذاته عن الضمائم، بل العقل ممّا يجوّز وجود الجسمية، أعني المادّة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها. لكن بحجج و براهين يعلم أنّه لايمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور الّتي كمالات زائدة على جسمية الجسم، و هي مبادٍ لفصول ذاتية للأنواع الجسمانية، كالفلك و الحيوان و الشجر و الدواب و غيرها»[1]، انتهى.

و لايخفى أنّ الشيخ ادّعى أنّ الجسمية طبيعة متحصّلة في نفسها لاتحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها فيه[2]، ثمّ استدركه بأنّ الجسمية الّتي ذكرنا أنّها كذلك ليست الجسمية الّتي جنس للانواع، بل الجسمية الّتي هي مادّة، يعني المأخوذة بلاشرط بالنسبة الى الصور النوعية، و بشرط لاكذلك. و ذكر أنّه عرف الفرق بين المأخوذ بشرط لا و بلاشرط في البرهان، و سيأتي بعد ذلك أيضاً. فعلى هذا لابدّ أن يكون الفرق الّذي علم هيهنا من المثال الّذي أورده هو هذا الفرق، و ظاهر أنّ ما ذكره القائل لاربط له بهذا الفرق، بل غاية ما يفهم منه الفرق بين المقدار و الجسمية في أنّ الأولىٰ[3] لايمكن أن يتحصّل في الوجود الخارجي بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثانية، و هذا ممّا لامدخل له في المقام. و الاستدراك الّذي هو غرض الشيخ لئلا يعترض عليه أنّ ما ذكرته هيهنا من أنّ الجسمية ليست بجنس ينافي [ما]اشتهر بينكم أنّها جنس لأنواع الأجسام.

و الحاصل أنّ بما ذكره الشيخ هيهنا من المثال على ما قرّره القائل انّما يحصل

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٣ ٢. كذا

٣. م : الاول

الفرق بين ما هو جنس و ما هو ليس بجنس بسبب إعطاء قانون هو أنّه هل يحكم العقل بامكان وجود الشيء متحصّلاً في الخارج ممتازاً بدون انضمام معني كلّي اليه، أو لا؟ و على الأوّل: لايكون جنساً؛ و على [ب - ١٠٢] الثاني: يكون جنساً. و الغرض الفرق بين معني الجسم الّذي حكم الشيخ عليه هيهنا بأنّه ليس بجنس، و معناه الّذي هو جنس. و أين أحدهما[1] من الآخر؟ الّا أن يتكلّف و يقال اذا عرف الفرق بين ما هو جنس و ما ليس بجنس بالقانون المذكور هيهنا، عرف أنّ الجسم الّذي حكم عليه بالجنسية أيّ معني هو، و الّذي يحكم عليه بعدمها أيّ معني، و فيه ما فيه.

[٣/٧٠] قوله: الّا مادّة و اتصال فقط.

استثناء من قوله: «ليس تحصّل نوعيتها شيء[2]».

[٣/٧٠] قوله: و كذلك[3] اذا أثبتنا مع الاتصال شيئاً آخر ... .

الظاهر: انّ مراده بـ «الاتصال» الصورة الجسمية وحدها. فكان ما ذكره سابقاً على هذا بقوله: «و أمّا الجسمية الّتي يتكلّم فيها» الى آخره، بياناً لأنّ الجسم -أي المادّة و الصورة- لايحتاج في الوجود الى انضمام شيء آخر اليه فيه، حتّى يثبت به أنّه ليس بطبيعة جنسية؛ و هذا بيان لأنّ الصورة الجسمية وحدها أيضاً كذلك، و دفع لتوهّم أن يقال: انّكم قد أثبتم أنّ الصورة لايمكن وجودها بدون المادّة، فكيف يقولون انّها في الوجود لايحتاج الى انضمام شيء اليها؟ فبيان الفرق بين المعنيين بما فصّله؛ و على هذا مراده «بقوله شيئاً آخر» الظاهر أنّه الهيولى.

و يمكن أن يكون مراده بـ «الاتصال» لاالصورة الجسمية وحدها، بل الجسم، و

---

١. ك : احد

٢. في المصدر : بشيء

٣. مصدر : كذا

كان ما سبقه هو أنّ الجسم لاتحصّل نوعيته شيء ينضم اليه سوى المادّة و الصورة؛ و مراده من هذا الكلام أنّا اذا أثبتنا شيئاً للجسم من الصور النوعية على ما برهن عليها و أنّها لابدّ منها في الجسم، فلاينافي ما ذكرنا من أنّ طبيعته تتحصّل بدون شيء آخر.

و لايخفى أنّ كلام القائل الّذي نقلنا آنفاً قد يعرض فيه تلويحاً تفسير[1] هذه العبارات من الشيخ، لكن فيه تشويش لايعلم أنّه على أيّ معني حمل، كما يظهر من التأمّل فيه؛ فافهم!

[١٦/٧٠] قوله: و تلك الفصول ذاتيات له.

الضمير راجع الى قوله: «شيئاً».

[١٦/٧٠] قوله: لايحوجه الى أن يصير بحصولها[2] غير المقدار.

أي لايحوج تلك الفصول ذلك الشيء الى أن يصير بسبب حصول تلك الفصول أمراً غير المقدار، بل مع الفصول أيضاً هو مقدار متعيّن.

و في بعض النسخ: «يحوجه» بدون «لا»، و «عين المقدار» بدل «غير المقدار»؛ و معناه أيضاً عين المعني الأوّل.

و في بعضها: «لايخرجه»، أي لايخرج تلك الفصول ذلك الى أن يصير بسبب حصولها أمراً غير المقدار، و هو أيضاً متّحد معها في المآل.

[٦/٧١] قوله: فلايجوز اذن أن تكون جسمية محتاجة الى مادّة ... .

قد عرفت سابقاً أنّ في احتياج جميع أفراد الجسمية الى المادّة كفى البرهانان

---

١. م: لتفسير

٢. المصدر: لحصولها

اللذان ذكرهما على تقدير تمامها، و لاحاجة الى ما ذكره من أنّها[١] طبيعة نوعية، فلاتختلف أفرادها في الحاجة و عدمها.

فان قلت: لو قطع النظر عن أنّ البرهان أثبت أنّ طبيعة الجسمية من حيث هي جسمية تقتضي المادّة، و فرض أنّه ثبت[٢] أنّ بعض أفراد الجسمية محتاج[٣] الى المادّة و حال فيها، فهل يثبت احتياج الجميع اليها و حلولها فيها؟ بناءً على ما ذكره الشيخ من أنها [الف - ١٠٣] طبيعة نوعية. و بالجملة هل يجوز أن يكون بعض أفراد طبيعة نوعية في محلّ و بعضها لافي محلّ أم لا؟

قلت: الظاهر بالنظر الى الوجدان و ان كان أنّه لايجوز، لكن يشكل اقامة البرهان عليه.

قيل في هذا المقام: «لما بيّن و حقّق البرهان أنّ الجسمية طبيعة واحدة لاتختلف أفرادها الّا بالخارجيات من الفصول الّتي لادخل لها في افادة[٤] الجسمية، و كلّ ما لاتختلف أفرادها الّا بالأمور الخارجة فهي نوع محصّل في الخارج، فالجسمية طبيعة نوعية محصّلة.

ثمّ تجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان آخر بأن نضمّ اليها كبرى، فنقول: انّ الجسمية طبيعة نوعية، و كلّ طبيعة نوعية لاتختلف أفرادها في نحو الوجود، تنتج أنّ الجسمية لاتختلف أفرادها في نحو الوجود، فصرّح باللازم المقصود، و هو أنّ الجسمية لايجوز أن يكون بعض افرادها محتاجة الى مادّة و بعض أفرادها غير محتاجة الى مادّة، لأنّ الحاجة الى المادّة حاجة في نحو الوجود. و لايمكن أن يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفاً حتّى تكون تارةً موجودة بوجود رابطي يحلّ[٥] في مادّة، و تارة[٦] توجد بوجود استقلالي قائم لافي محلّ، و اللواحق الخارجية لايغيّر نحو وجود الشيء

١. م : انهما
٢. ص : يثبت
٣. ص : محتاجه
٤. م : احالة
٥. ق : يحمل
٦. ق : مام مرة

النوعي و لايصير سببها مستغنياً عن المادّة بوجه من الوجوه بعد ان كـان بحسب الذات مفتقراً اليها.

و بالجملة المحتاج الى المادّة و الغني عنها نوعان مختلفان من الوجود، لايمكن أن يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه و سبباً من الأسباب. فكلّ ما يحتاج الى المادّة لايمكن تجرّده عنها، سواء كان جسماً أو شيئاً آخر؛ فالجسم و كذا كلّ ذي مادّة يكون مفتقراً في وجوده دائماً اليها. فكلّ جسمية مع قطع النـظر عـن اللواحق المادية من الكمّ و الكيف و غيرهما مفتقرة الى المادّة. فقد بان أنّ كلّ جسم مؤلّف من مادّة و صورة.

و هيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها، و هو: انّ الجسمية يمكن أن توجد على وجه تكون صورة، و على وجه تكون مركباً[1] من المادّة و الصورة، كما أنّ الواحد قد يوجد نفس الواحد و قد يوجد[2] شيئاً ذلك الشيء هو الواحد. فان أخذت الجسمية [بـ] أن تكون نفس الممتد في الجهات الثلاث كانت جسمية بحتة [و] لاتوجد كـذلك الّا في الوهم[3]؛ و ان اخذتَ شيئاً ذلك الشيء هو الممتد في تلك[4] الجهات كانت مركّبة من شيء و جسمية بالمعني الأوّل. فحاجة الجسمية بـالمعني الأوّل الى المـادّة حـاجة وجودية، و حاجتها بالمعني الثاني الى المادّة حاجة في الماهية و القوام؛ و سنوضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث يذكر أنّ الفصل بأيّ معني فصل، و بأيّ معني صورة، و بأيّ معني نوع، و أنّ صورة الشيء تمام حقيقة نوعه[5]. حتّى أنّه لو أمكن وجودها مجرّدة عن المادّة لكانت صورة و نوعاً بسيطاً»[6]. انتهى.

قد عرفت أنّ ما أثبته البرهان ليس مجرّد أنّ بعض أفراد الجسمية محتاجة الى

---

١. كذا
٢. ص : يؤخذ
٣. ص : التوهم
٤. ك : ـ تلك
٥. ص ، ك : نوعية
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٤ ـ ٦٥

المادّة، حتّى يحتاج اتمام المطلوب الى ما ذكره. ثمّ ما ذكره[1] [ب - ۱۰۳] من أنّ الحاجة و الغني نوعان من الوجود و لايجوز أن يختلف وجود نوع واحد بالنوع، فأمر لامحصّل له عند العقل السليم، كما لايخفى على من له ذهن قويم و طبع مستقيم.

و لايخفى أنّ الدقيقة الّتي ذكرها ــ من أنّ الجسمية قد تكون بمعنى الصورة فقط و قد تكون بمعنى المجموع المركب من المادّة و الصورة؛ و أنّ المعنى الأوّل يحتاج في الوجود الى المادّة، و الثاني في الماهية و القوام ــ كأنّها ليست أمراً دقيقاً، بل ظاهراً؛ و كأنّها لايحتاج الى جعلها من باب الواحد حيث يوجد تارةً أنّه نفس الواحد، و تارة أنّه شيء هو الواحد.

و أيضاً ما سيذكره[2] بعد ذلك ــ من الفصل[3] بين الفصل و الصورة و النوع، و من أنّ صورة الشيء تمام حقيقته ــ كأنّه لامدخل له في المعنى الّذي هو بصدده، و هو ظاهر؛ فافهم!

---

۱. ص: ذكر ۲. م: سيذكر و كذا في بعض النسخ.

۳. الفصل هنا بمعنى الفرق لا الفصل المصطلح الّذي يبحث عنه في المنطق.

[الفصل الثّالث]

[في أنّ المادّة الجسمانية لا تتعرّى عن الصورة]

[٤/٧٢] قوله: يستحيل أن توجد بالفعل معرّاة[١] عن الصورة.

أي صورة مّا، أيّ صورةٍ كانت، لاخصوص الصورة الجسمانية ـ و ما ذكره بقوله: «و أيضاً انّها ان فارقت» الى آخره، يثبت به أنّه لايجوز تعرّيها عن الصورة الجسمانية.

[٥/٧٢] قوله: و ممّا يوضح ذلك بسرعة انّا بينا ... .

حاصله: انّا بيّنا أنّ كلّ شيء يوجد فيه شيء بالفعل و مع ذلك كان فيه استعداد شيء، فكان له[٢] أمران. و المادّة الأخيرة اذا فرض تعرّيها[٣] عن جميع الصور و كانت موجودة فلاشكّ أنّه يكون أمراً بالفعل، اذ كلّ موجود مستقلّ بالوجود أمر بالفعل قطعاً، و فيه أيضاً استعداد الأشياء، اذ هو مأخوذ في الهيولى، فيكون فيه أمران: مادّة و صورة؛ و كلامنا في المادّة الأخيرة.

و قد أشرنا سابقاً أنّ هذه المقدمة ـ أي أنّ ما فيه فعليّة و استعداد ففيه أمران ـ

١. المصدر: متعرية ٢. ص: فيه

٣. ص: تعريتها

لو تمّت لدلّت على أنّ الهيولى على تقدير المقارنة أيضاً فيها أمران، اذ العقل يحكم بأنّ كلّ موجود ممتاز فيه فعلية، و لاينفع كونها محلاًّ للصورة و متقوّمة[١] بها في نفي ذلك. نعم لو قال أحد بأنّ الهيولى و الصورة متحدتان في الوجود ـكما قاله[٢] بعضـ لما كان يبعد أن ينفع في المقام.

ثمّ قيل في هذا المقام: «المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرّد الهيولى عن مطلق الصورة، و عليه براهين:

أحدها: ما سنح لنا و هو أنّ الهيولى كما بيّنه[٣] الشيخ أمر حقيقته أنّه موجود مستعد[٤]» فالاستعداد فصل الهيولى، و كلّ ما كانت ذاته نفس القوّة و الاستعداد لايمكن وجوده معرّي عمّا يحصّله و يجعله نوعاً من الأنواع بالفعل، فالهيولى لايمكن وجودها الّا مع صورة تقوّمها موجودة[٥] بالفعل.

فان قلت: جزء الموجود لابدّ أن يكون موجوداً بالفعل، فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها أمراً بالقوة؟

قلت[٦]: جزء الموجود بالفعل لابدّ أن يكون بالفعل في الواقع أعمّ من أن يكون باعتبار ذاته بذاته أو باعتبار أمر يلزمه و يحصّله بالفعل، سيّما الجزء المادي، فانّه الجزء الّذي به يكون الشيء بالقوّة، كما يقال: انّ الكلّي الطبيعي ـكالانسان المطلق مثلاًـ موجود في الخارج، مع أنّ كلّ موجود لابدّ أن يكون متشخّصاً، فانّ معنى [الف - ١٠٤] ذلك أعمّ من أن يكون متشخّصاً بذاته و من حيث ذاته أو[٧] من حيث ما يقوم ذاته، فكذلك هيهنا.

و بالجملة الهيولى لو كانت مستقلّة الوجود أو كانت جزءاً صورياً لشيء لامتنع

---

١. ق : ملزومة / م : متقدمة
٢. ك : قال
٣. ق ، م : نبّه
٤. كذا. و الواجب أن تكون كلّ الضمائر و الاسماء مؤنثة
٥. ص : صوره
٦. ق ، ك ، م : قلنا

كونها بالقوّة، و ليس الأمر كذلك، لأنّها بعض موجود مستقلّ[١] ذلك البعض غير مستقل[٢] و لاتامّ الوجود، و كذلك كلّ مادّة. فانّها بالقوّة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء، فانّها بالفعل ذلك الشيء.

و ثانيها: ما أفاده الشيخ، و هو: انّ الهيولى لو وجدت معرّاة عن الصورة لزم تركّبها من الهيولى و الصورة، و المفروض ليس كذلك، هذا خلف. بيان الملازمة: انّها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت أمراً بالفعل، و كان فيها أيضاً استعداد شيء آخر، فيكون ذلك الوجود لها مركّباً من مادّة و صورة، على أنّ الكلام في مادّة المادّة، فيلزم إمّا التسلسل أو الانتهاء الى مادّة أولى، فكلّ مادّة أولى لاتمكن تعريتها[٣] عن[٤] الصورة[٥]، و أوّل صورة تقوّم الهيولى البسيطة هي الجسمية، لأنّ الهيولى ما لم تتجسّم أوّلاً جسماً مطلقاً لم تتنوّع بالأنواع الجسمانية و أنواع أنواعها، هذا ان كان المنظور اليه حال[٦] الهيولى و تحصّلها شيئاً فشيئاً ترتيباً[٧] زمانياً بحسب التقوم الاستعدادي. و أمّا بالنظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات في أنفسها فكلّ ما هو أقوى تحصّلاً و أتمّ وجوداً[٨] فهو أقدم وجوداً ممّا هو أضعف تحصّلاً و أنقص تجوهراً، فالصور النوعية الّتي هي مبادي الفصول القريبة ـ كالناطق مثلاً ـ هي أقدم في الوجود[٩] من الصور[١٠] الّتي هي مبادي الفصول البعيدة ـ كالحساس و النامي و قابل الأبعاد ـ على ترتيب قربها و بعدها، و المتأخّر عن الجميع هي المادّة الأولى الّتي بازاء الجنس الأقصى، أعني الجوهر بما هو جوهر»[١١]، انتهى.

---

١. ك : + و

٢. ق : مستقلة

٣. ص : تفريقها. ك : تعريها

٤. ق : من

٥. ق ، م : الصور

٦. ق : فان

٧. ص : ترتباً

٨. ق : وجودها : و هكذا يمكن أن يقرأ ما في سائر النسخ

٩. ق : ـ الوجود

١٠. ك : الصورة

١١. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٨

و فيه نظر؛ لأنّ البرهان الّذي سنح له ليس شيئاً سوى ما ذكره الشيخ أصلاً، لأنّ المقدّمة القائلة بأنّ ما هو نفس القوّة و الاستعداد لايجوز وجوده معرّي عمّا يحصله و يجعله نوعاً من الأنواع ليس وجهها[1] سوى أنّ ما هو موجود مستقلّ أمر محصّل بالفعل قطعاً. فالقوّة لو كانت مستقلّة ففيها فعلية، و المفروض أنّها قوّة محضة، و هو بعينه ما ذكره الشيخ.

فان قلت: هذا الفاضل تمسّك بأنّ الهيولى قوّة محضة و الشيخ لم يتمسّك به، بل بأنّ ما فيه استعداد و فعلية يكون مركّباً.

قلت: كون الهيولى قوّة محضة بناءً على هذه المقدّمة أيضاً كما لايخفى[2].

ثمّ قد عرفت أنّ كون الهيولى جزء الموجود بالفعل و كذا كونها جزءاً مادياً لايؤثّر في نفي وجودها بالفعل مع امتيازها عن الصورة في الوجود و كونها محلاً لها، على ما هو الظاهر من كلامهم انّما يؤثّر لو كان يؤثّر اتّحادهما[3] في الوجود.

و ما ذكره من أنّ الهيولى بازاء الجنس الأقصى ـ أعني الجوهر ـ فهو ممّا لايكاد يصحّ، لأنّ الهيولى نوع من أنواع الجوهر كسائر أنواعه و مركّب من الجوهر و فصله الّذي هو القابل المستعد على ما ذكره الشيخ، فكيف يمكن أن يقال: انّه بازاء الجنس الأقصى؟ الّا أن يكون مراده التشبيه به[4] في عمومه[5] و ابهامه؛ فافهم!

[١٦/٧٢] قوله: فيكون قد صادفه المقدار[6] مختصّاً بحيّزه[7] [ب - ١٠٤].

أي يكون الاختصاص بالحيّز مقدّماً على مصادفة المقدار.

---

١. ف : وجهاً

٢. ف ، م : ـ فان قلت ... يخفى

٣. ك : ايجادهما

٤. ص : ـ به

٥. ف : عمومه

٦. ص : + حين اتصاف اليه هكذا هو ما

٧. المصدر : بحيّز

[١/٧٣] قوله: فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه[١].

هكذا وجدنا في بعض النسخ الّذي رأينا، و لايوجد له محصّل. و الصواب اسقاطه من البين لتمام الكلام بدونه و عدم مدخليته في المرام أصلاً. و لعلّه كان الواو[٢] يدل[٣] الفاء، و حينئذ يظهر له محصّل بجعل الواو للحال، كما لايخفى.

[١٦/٧٢] قوله: و الّا لم يكن حيّز أولى به من حيّز[٤].

فيه نظر: اذيجوز أن تكون هيولى العالم الجسماني مجرّداً[٥]، ثمّ قارنتها[٦] الصور، و حصل كلّ في حيّزه الّذي هو فيه كما هو في أصل الخلقة عندهم. و الحاصل: انّا لانجد فرقاً بين أن يكون العالم الجسماني قديماً و تكون هيولاه في كلّ[٧] من أجزائها المنفصلة مختصّة بحيّز حال مصادفة المقدار لاقبلها ـكما هو زعمهم ـ و بين أن تكون حادثاً[٨] و تكون هيولى أجزائه مختصّة بحيّز حال تلك المصادفة من غير حاجة الى اختصاص سابق؛ و التفرقة تحكّم.

و لو قيل ـ: انّ حدوث الأجسام عندهم ممّا لايصحّ، اذ لابدّ في الحدوث من حركة سابقة، و لاحركة عند عدم الأجسام مطلقاً ـ نقول على تقدير التسليم: يجوز أن يحدث فوق الفلك الأوّل جسم أو أجسام كان[٩] هيولاها مجرّدة، ثمّ قارنتها[١٠] الصورة الجسمية و النوعية و حصلت فوق الفلك الأوّل، كما أمكن ابتداءً أن توجد أجسام فوق الفلك الأوّل و لم تكن الأجسام منتهية اليه.

---

١. الواجب تأخير هذه التعليقة عن التعليقة الآتية.

٢. اكثر النسخ : + و

٣. يمكن أن يقرأ ما في النسخ : يدلّ

٤. ق : ـ و الا لم يكن حيز أولى به من حيّز. م : + و لايجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة الخ.

٥. كذا

٦. ق : قارنها

٧. ص ، ك : هيولى كل

٨. كذا

٩. كذا

١٠. ق ، ك : قارنها

[٤/٧٣] قوله: و لايجوز أن يكون التحيّز قد حصل له دفعة ... .

هذا الكلام مع ما فيه من الاختلال التامّ ـكما لايخفى على ذوي الأفهام ـ ليس ممّا يحتاج اليه، اذ بما قبله لو صحّ يتمّ الاستدلال، و لاحاجة معه الى شيء آخر، و هو ظاهر.[١]

[٥/٧٤] قوله: و تلك المناسبة وضع ما.

لعلّ للمنع مجالاً.

[٦/٧٤] قوله: و كذلك ان كان قبوله المقدار ... .

اذ[٢] الوجه السابق جارٍ فيه أيضاً بعينه، كما لايخفى.

[٦/٧٤] قوله: على ان كان ما من شأنه أن ينبسط ... .

فيه منع، اذ المسلّم ان كان ما ينبسط[٣] فهو حين انبساطه متحيّز و[٤] ذو وضع وجهة؛ و أمّا سابقاً على الانبساط فلا.

[١٠/٧٤] قوله[٥]: و كيف تكون ذات لاحيّز لها[٦] في القوّة و لابالفعل تقبل الكمّ.

الهيولى المفروض[٧] تجرّدها[٨] بالقوّة، و كأنّه أراد بذات الحيّز ماله أجزاء،

---

١. ق ، م : ـ هذا الكلام ... ظاهر
٢. م : اذا
٣. ق ، ص ، ك : نبت
٤. ص : ـ و
٥. م : + فلا
٦. ص : ـ لها
٧. كذا
٨. ق : + و أنت خبير

فحاصله: انّ ما ليس له أجزاء بالفعل ـأي منفصلة ـ و لابالقوّة ـأي متصلة[١] ـ لايقبل الكمّ. أو أراد بذات بالفعل[٢] ذات الحيّز حقيقةً، أي الموصوف بالحيّز حقيقة، و بذات الحيّز بالقوّة الموصوف به بالعرض[٣] كما هو شأن الهيولى عندهم. أو الأعمّ من الموصوف بالعرض و أجزاء الجسم المتصل[٤].

و في بعض النسخ «لاجزء لها في القوّة و لابالفصل» و على هذا لاخفاء في توجيهه.[٥]

[١٣/٧٤] قوله: و أيضاً فانّها لاتخلو امّا أن يكون ....

حاصله: انّ وجود الهيولى ان كان وجود قابل ـأي مجرد القابلية ـ فلايخلو دائماً من مقبول، اذ مجرّد القبول لايمكن أن يكون موجوداً مستقلاً، بل لابدّ له من فعلية؛ و ان كان وجودها[٦] الخاصّ بها ـأي حقيقتها على ما هو المصطلح في الوجود الخاصّ ـ أمر متقوّم ـأي أمر فعلي ـ غير ذي كمّ و غير ذي حيّز، ثمّ يعرضه قبول الكمّ و التحيّز. فلايخلو إمّا أن تبطل حقيقتها الخاصّة بعد عروض هذا المعني، أولا. و الأوّل: محال بالضرورة، و كيف يمكن أن تبطل حقيقة الشيء بورود عارض [الف - ١٠٥]

---

١. ق ، ك : متصل
٢. ق : ـ الحيّز
٣. م : بالفرض
٤. ق ، م : ـ أو الاعم من ... المتصل.
٥. ص . ك : + على الوجهين يرد عليه [١]: ان أراد أنّ ما لايكون كذلك لايقبل المقدار بالفعل فمسلّم، لكن لم يقل أحد بأنّ حال التجرّد و يعرضها المقدار بل بعد حلول الصورة، و هي حينئذ ذات حيّز بالعرض، و ذات جزء بالقوّة أيضاً معرض. [٢]: و ان أراد أنّ ما لايكون كذلك ليس من شأنه قبول المقدار فهو أوّل البحث.
و لو قيل: مراده أنّ المجرّد لايمكن أن يصير مجسّماً بذاته على ما ادّعاه بعض، و أشرنا اليه أيضاً سابقاً؛ ففيه أنّ ايراد هذا المعنى بهذه العبارة ليس مستقيم، و اني وجه للعدول عن الصورة الى لِم المقدار لم يقل أنّ المجرد لايمكن أن يقبل الصورة الجسمية و يتجسّم بديهةً، لأنّ ما تحكم به البديهة على تقدير حكمها أوّلا امتناع تجسّم المجرد و تحيّزه، و حكمها بامتناع التقدير لتبعية امتناع التجسّم كما لا يخفى.
٦. ق : وجوده

عليه و العارض حينئذ يعرض لأيّ شيء. و كذا لوقيل: انّ حقيقتها تتبدّل حينئذ لاستحالة الانقلاب أيضاً ضرورة و إمّا أن لاتبطل و لاتنقلب، لكن كان وجودها الخاصّ أمراً لايتقوّم بالفعلية و عدم التجزّي، بل أمراً قابلاً فقط، لكن عرضه[١] أوّلاً صورة و[٢] صار بها بالفعل أمراً غير متحيّز و لامتجزّ، بل من قبيل[٣] المجرّدات. ثمّ زال[٤] عنها هذه الصورة و حصل[٥] لها الصورة الجسمية، فصار متحيّزاً و ذا أجزاء و وضع؛ فننقل الكلام حينئذ في الأمر المشترك الّذي هو المادّة الأولىٰ حقيقة و يفرض فيه ما فرض، و نتمّم[٦] الدليل.

و أنت خبير[٧] بأنّ هذه المقدمات الى هنا ممّا لامدخل له في الاستدلال. بل يكفي أن يفرض أوّلاً ما فرض الى آخر الدليل، و لاحاجة الى ما تقدّمه، و هو ظاهر.

و أيضاً يرد عليه أنّ في الشق الأوّل لايلزم مطلوبه، اذ غاية ما يلزم منه عدم جواز التعرّي عن مطلق الصورة لا عن الصورة الجسمية الّذي هو مطلوبه على الظاهر.

و يمكن على بعد أن يجعل الكلام من قوله: «و أيضاً فانّها لايخلو» الى قوله: «فلنفرض الآن» دليلاً آخر على امتناع تجرّد الهيولى عن مطلق الصورة، لاعن خصوص الجسمية. و يكون قوله: «فلنفرض الآن» دليلاً على امتناع تجرّدها عن خصوص الجسمية[٨]، و حينئذ لايرد شيء من الايرادين، لكنّه بعيد جداً. و أيضاً حينئذ لاتفاوت يعتدّ به بين هذا الدليل و الدليل الّذي ذكره أوّل الفصل سوى اشتماله على زيادات لاحاجة اليها[٩].

---

١. كذا
٢. ق، ك: ـ و
٣. ق: قبيل
٤. كذا
٥. كذا
٦. ق: نتميم
٧. ك: ـ و أنت خبير
٨. ك: ـ و يكون قوله ... الجسمية
٩. ص، ك: + و أنت خبير بما في هذا الاستدلال من الاختلال، اذ المقصود منه [١]: ان كان اثبات عدم جواز

و[١] قد قيل في هذا المقام[٢]: «هذه سبيل آخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية، و هو أنّ وجودها لايخلو إمّا وجود قابل، أولا يكون وجود قابل.

و الثاني محال كما دلّ عليه أحد مسالك اثبات الهيولى، و هو برهان القوّة و الفعل الدالّ على أنّ مادّة الجسم وجودها وجود القابلية؛ فتعين الأوّل، فتكون الهيولى لازمة القبول لشيء مّا، لأنّ لوازم الماهية لاتنفكّ عنها، فلايمكن تجرّدها عن المقبولات، و هذا هو التحقيق. لكن الشيخ أراد زيادة الاستظهار فذكر أنّ في الاحتمال الأوّل يلزم أن تكون دائمة القبول، فلاتصحّ تعريتها عن مقبول لها؛ و على الاحتمال الثاني و هو أن لايكون وجودها وجود قابل فقط[٣]»، الى آخر ما قاله.

و فيه نظر؛ لأنّ غاية ما يلزم من برهان القوّة و الفعل أنّ الهيولى يلزمه القبول لاالمقبول، فلايلزم امتناع تعرّيها[٤] عن المقبول. و لو حمل الكلام على أنّ مراده أنّ الهيولى مجرّد[٥] القابل و لايمكن أن تكون مجرد القبول موجوداً بالاستقلال، فمع بعده عن العبارة[٦] يظهر حينئذ جدّاً[٧] فساد ما ذكره سابقاً من أنته سنح له برهان على هذا المطلب، اذ ليس حينئذ هذا الّا ماسنح له صريحاً.

← تعرّي الهيولى عن الصورة الجسمية كما هو الظاهر، و يدّل عليه قوله. بعد ذلك، فبقى أن المادّة لاتتعرّى عن الصورة الجسمية، فظاهر أنّه لايدلّ عليه أصلاً، نعم قوله: «فلنفرض الآن» الى آخره، يدلّ على تقدير تمامه على أنّ الهيولى لايمكن مفارقتها عن الصورة الجسمية بعد المقارنة لامطلقاً، و ما سبقه لامدخل له في هذا المرام أصلاً. و كان الجمع بينه و بين ما سبقه كالجمع بين النصب و النون و وضع الحجر بجنب الانسان. [٢]:
و ان كان المراد اثبات عدم جواز التعرّى عن مطلق الصورة فمع كونه خلاف الظاهر فيه أنّ ما سبق قوله: «فلنفرض» يدلّ عليه، و لاحاجة له الى هذا القول. و ختم هذا القول معه ليس الّاكما قلنا، و هو ظاهر. الّا أنّ يقال ان ما سبق هذا القول لبيان عدم جواز التعرّى مطلقاً، و هذا القول لبيان عدم جواز المفارقة بعد المقارنة، و فيه من التكلّف ما لايخفى. و بالجملة كلام الشيخ في غاية اختلال التشويش.

١. ق ، ك : ـ و
٢. ق : ـ في هذا المقام، و كذا بعض النسخ.
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٦
٤. ق : تعريتها و كذا في بعض النسخ.
٥. كذا
٦. ق : العبادة
٧. كذا و في العبادة وجه اضطراب

و أيضاً قد عرفت أن هذا الدليل لايدلّ على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة الجسمية[١]؛ فافهم!

و[٢] لم يحدث مع هذه الحالة الّا ما يلزم هذه الحالة، فيجب أن يكون حال الآخر كذلك، لعلّ جزء المادّة [ب - ١٠٥] أو كلّها لزمه أن يحدث عند المفارقة حال لايحدث للآخر، لابدّ لنفيه من دليل.

[٩/٧٦] قوله: فنقول: و محال أن يتحد جوهران لأنّهما ان اتحدا ... .

لايخفى أنّ ما ذكره وارد عليهم أيضا، فما يقولون في مادّة الهيولى أنّ الجسم اذا انفصل يصير الهيولى اثنين، و اذا اتّصل بعد الانفصال تصير الحصّتان الاثنتان من الهيولى واحداً، و الجواب الجواب.

و ما قيل من أنّ الاتحاد فيما لامقدار له ممتنع: «اذ معني الاتحاد فيما له مقدار أن تزول[٣] عن الجسمين صورتاهما المقداريتان، و يحدث لمادّتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين[٤] [تشبه]نسبة الكلّ الى جزئيه، فيقال أنّهما اتحدتا.

و أمّا حقيقة الاتحاد بين أمرين متحصّلين فذلك محال، كما نبّه الشيخ بقوله: و من المحال أنّ يتحد جوهران، الى قوله: و كلامنا في نفس المادّة لافي شيء ذي مادّة»[٥]، انتهى.

ففيه نظر؛ اذ لايلزم فيما نحن فيه أيضاً الاتحاد بين أمرين متحصّلين، اذ المفروض أنّ المادّة المشتركة بين الصورة الجسمانية و الغير الجسمانية حصل[٦] لها صورة جسمانية واحدة، و صارت جسماً واحداً بالعرض، ثمّ انفصل الجسم و صارت المادّة حصّتين

---

١. ق، م : ـ و أيضاً قد... الجسمية
٢. ص : قال و
٣. في المصدر : اذا معنى ذلك الاتحاد أن يزول
٤. ص : المقدارتين
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٧
٦. كذا

جسمانيتين بالعرض، فيمكن أن تصير هاتين الحصّتين[١] واحداً[٢] بسبب زوال هاتين الصورتين و حدوث صورة واحدة عقلانية، كما يمكن ضرورتهما واحداً لسبب زوال الصورتين[٣] و حدوث صورة جسمانية واحدة، و التفرقة لابد لها من دليل.

فان قلت: اذا فرض زوال احدى الصورتين و بقاء هيولاها مجرّدة بصورة عقلية، فنفرض الكلام في خصوص هذه الحصّة المجرّدة من الهيولى، و نقول: أيّ نسبة لها الى أصل الهيولى مع قطع النظر عن تعدّدها[٤]؟ و لايمكن أن يقال: انّها جزؤه لعدم تعدّدها، و لا أنّها عينه لما ذكره الشيخ من أنّه يلزم أن يكون حكم الشيء و ينفصل منه شيء حكمه[٥] و لاينفصل منه شيء و هو باطل بالضرورة.

قلت: ما تقولون في نسبة حصّة من الهيولى المصوّرة باحدى الصورتين الى أصل الهيولى المجرّد في نفسه[٦] عن المقدار و التحيّز[٧] و نحوهما، فما هو قولكم فهو قولنا، فتدبّر!

[١٤/٧٦] قوله: فيجب أن يكونا و ليس لهما صورة جسمانية و لهما صورة مقدارية، و هذا خلف.

فيه: انّ المدّعى ابطال الاختلاف بالتفاوت في القدر أو غير ذلك، و هذا لايبطل الّا الشقّ الأوّل، و الأولى أن يبطل شقّ الاختلاف أيضاً بما أبطل به الاختصاص.

[٥/٧٧] قوله: و بالجملة كلّ شيء يجوز في وقت من الأوقات أن يصير

١. ص: الحصتان
٢. كذا
٣. ق: ـ حدوث صورة واحدة ... الصورتين.
٤. م: تقررها ... تقررها
٥. كذا و في العبارة اضطراب
٦. كذا / ق: ـ في نفسه
٧. م: الحيز

اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام[1] ... .

ان أراد باستعداد الانقسامِ الاستعدادَ القريب[2] له، فهو و ان لم يحصل الّا بمقارنة المقدار الذات ـ كما قاله ـ لكن لا نسلّم أنّ ما يجوز في وقت من الأوقات أن يصير اثنين لابدّ أن يكون في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام، بل يكفيه[3] الاستعداد البعيد. و ان أراد مطلق الاستعداد فسلّم أنّه لابدّ [الف - ۱۰۶] منه في جواز صيرورة شيء اثنين، لكن لانسلّم أنّه لايحصل الّا بمقارنة المقدار الذات. الّا أن يقال: انّ هذا ليس كلاماً على‌حدة، بل هو نتيجة كلامه السابق و مبنى[4] عليه، و حينئذ يمكن أن يحمل الكلام على كلّ من الشقّين و يتمّ بالدليل الّذي ذكره، و الشأن حينئذ في تمام الدليل لكنّه أمر آخر و قد تكلّم فيه، و لايلزم هيهنا ايراد آخر هذا.

و قد قيل في هذا المقام بعد شرح قول الشيخ: «تفريع لما تبيّن و تحقّق أنّ الهيولى في ذاتها و هويتها أمر جسماني لايمكن لماهيّتها نحو آخر من الوجود به يكون أمراً عقلياً غير قابل للقسمة، فلايمكن للذهن أن يتصوّر أمراً يكون في ذاته هيولى، اذ كلّ ما يتصوّر في الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل الانقسام، لكن للذهن أن يتصوّر شيئاً[5] هو بعينه عنوان جوهر بالقوّة غير متحصّل الهوية قابل الكثرة و الوحدة، و ذلك العنوان أمر صوري عقلي غير قابل للقسمة أصلاً، فكلّ ما يحصل من الهيولى في الذهن تكون حقيقته غير حقيقة الهيولى، الّا أنّها يصلح أن يصير عنواناً لها و أن يحكم عليها بأحكام الهيولى بحسب الفرض و التقدير كما في القضايا الحقيقية. و بهذا الوجه سيتّضح الأحكام الّتي ذكرت في الاستدلال على نفي تجرّدها عن الجسمية»،[6] انتهى.

و فيه نظر؛ اذ غاية ما لزم من كلام الشيخ على تقدير تمامه أنّ الهيولى لابدّ أن

---

۱. المصدر: للانقسام
۲. ق: الضرب
۳. ق، ك: يكون
۴. ص، ك: ـ مبنى
۵. ك: سبباً
۶. تعليقة الهيات الشفاء / ۶۸

تكون في الخارج مقارناً[١] للمقدار دائماً، و إمّا أن تكون قابلاً[٢] للقسمة الفكّية أينما كانت، سواء كانت في الذهن أو في الخارج، فلايلزم منه شيئاً[٣] ممّا ذكره أصلاً، و هو ظاهر. بل لايلزم منه أن تكون قابلاً[٤] للقسمة الوهمية أيضاً اينما كانت، بل يجوز أن تكون في الذهن مجردة عن المقدار كما يشعر به كلام الشيخ بعد ذلك.

و أيضاً ليت شعرى! كيف يحكم بأنّ الهيولى لايمكن تعقّلها مع ما ذكر سابقاً من أنّ حقيقتها الجوهر المستعدّ و بنوا الاستدلالات عليه، و لو لم يكن هذا كنهها بل وجهها، لأشكل اتمام الاستدلالات المذكورة؛ فافهم!

[٨/٧٧] قوله: و لان هذا الجوهر ....

قيل: «يريد بيان صحّة التخلخل و التكاثف الحقيقيتين، و هما نوعان من الحركة في الكمّ. و ذلك بيان[٥] أنّ الهيولى في ذاتها ليست بكمّ و ان كان وجودها غير منفكّ عن كمية. و الدليل على مغائرتها في الوجود عن الكمية و المقدار قبولها الانقسام و الاتصال و الوحدة و الكثرة، و لاكذلك نفس المقدار و كذا الصورة الجسمية الّتي بها قوام الهيولى، فهي أمر مغائر للمقدار في الوهم، فاذاً نسبة الهيولى في ذاتها الى سائر الأقطار و المقادير نسبة واحدة، فلاتختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد أطول منه أو اقصر و لابقبول مقدار بعينه دون مقدار أكبر أو أصغر منه، و ان كانت الصورة الجزئية واحدة في الصورتين لِما علمت أنّ الصورة الجوهرية [ب - ١٠٦] أيضاً ممّا لاجزء لها متعيّناً وهمياً أو حسياً، و لاتفاوت بين واحدة منها و واحدة أخرىٰ في العظم و الصغر و غير ذلك بحسب ذاتها، بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي أيضاً ممّا لايجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر. فنسبة ما هو غير متحيّز في

---

١. كذا
٢. كذا
٣. ص، م : من شيء
٤. كذا
٥. ص، م : ببيان

ذاته ـ كالهيولى و[1] غير متحيّز بحيّزها متعيّناً وهمياً أو حسياً بل فرضياً عقلياً فقط ـ كالصورة الجسمية ـ الى أيّ مقدار معيّن نسبة واحدة، و الّا لكان له مقدار معيّن يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه أو ينقص عنه، و الحال أنّه غير متحيّز و غير مختلف النسبة الى كلّ و جزء، فمحال أن يكون جزء منه في ذاته يطابق جزءاً من المقدار و هو في ذاته معرّي عن التجزّى بالقوّة القريبة نعم يمكن أن يتّصف بذلك ثانياً و بالعرض، فيحصل له من جهة المقدار جزء و كلّ، فيطابق جزؤه[2] جزء المقدار و كلّه كلّ المقدار، كسائر الأوصاف الّتي تكون بالعرض، كالتحيّز و قبول الاشارة و الشكل و الحركة و غير ذلك. فظهر ممّا ذكر أنّه يمكن للمادّة أن تصغر بالتكاثف و تعظم بالتخلخل»،[3] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كون الهيولى مغائراً للكمّ و المقدار لايقتضي أن تكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية، ألا ترى أنّ الصورة النوعية مغائرة للحيّز مع أنّ نسبتها الى جميع الأحياز ليست على السوية؟!

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من «أنّ الصورة الجسمية ممّا لاجزء له متعيّناً[4] وهمياً أو حسياً بل فرضاً عقلياً»، ان أراد به أنّ طبيعة الصورة كذلك، فهو كذلك، لكن لاينفع فيما هو بصدده. و ان أراد أنّ الصورة الشخصية كذلك، فلاخفاء في بطلانه و عدم معقوليته. بل لابدّ أن يقال كما أشرنا اليه سابقاً أنّ الصورة الشخصية لها في ذاتها أجزاء خاصّة لا أن تحصل لها الأجزاء[5] باعتبار عروض الامتداد. و تلك الأجزاء الخاصّة يلزمها الامتداد قطعاً، و ذلك لما ذكرنا من أنّ البديهة يحكم بأن الشيء الّذي

---

١. م : أو
٢. ق : جزء
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٨
٤. في النسخ : معيّناً
٥. ق : + خاصة لا أن يحصل لها الاجزاء

لاتكون[١] له أجزاء في ذاته لايمكن أن يحصل له بسبب الغير، اذ الجزء بمنزلة الذاتيات؛ فكما لامعني لأن تحصل ذاتيات الشيء من غيره، كذلك لامعني لأن يحصل جزءه من غيره و هو ظاهر[٢]. و قد بيّنا الفرق هناك بين الصورة الجسمية و بين الهيولى و الأعراض.

فالصواب في توجيه كلام الشيخ أن يقال: مراده أنّ الهيولى لمّا لم تكن لها في ذاتها أجزاء لتكون متكمّمة بذاتها كالصورة الجسمية لِما ظهر في ضمن اثبات الهيولى بالبرهان الأوّل أنّ ما يكون كذلك يتقدّم بالانفصال، و الهيولى لابدّ أن لاتنعدم بالانفصال، فاذن لايجب أنّ تختصّ ذاتها بقبول قطر و قدر بعينه، بل يمكن أن يجوز العقل[٣] أن تكون نسبتها الى جميع الأقطار و الأقدار على السوية و ان كانت الصورة[٤]، فيمكن أيضاً بهذا المعني أن يصغر بالتكاثف و يعظم بالتخلخل. فما ذكره رفع للاستبعاد في التخلخل و التكاثف، و بيان صحّة تجويز هما لا امكانهما الواقعي.

ثمّ يستدل بعد ذلك على وقوعها بمشاهدة الحسّ[٥]، و على هذا لا يرد شيء على

---

١. ك : ـ الّذي لايكون

٢. ص : + و كيف يقول عاقل بذلك، اذ مجموع أجزاء الوهمية المحسوسة معروض المقدار، و كيف يمكن أن يكون العارض ليس للعرض؟ و أيضاً اذاكان هذا المجموع بسبب المقدار فما الصورة الجسمية الشخصية الّتي يعرضها المقدار و بسببه تحصل تلك الاجزاء. و من البيّن أنّ الصورة الجسمية المخصوصة المحسوسة ليست الا ذلك المجموع، و القول بأنّه أعراض سفسطة ظاهر. و بالجملة هذا القول من الغرائب، و العجب من هذا الفاضل أنّه يزعم أن الاتصال بقول الأبعاد ذاتي للصورة وصل لها و مع ذلك يقول هذا القول.

٣. ك : ـ العقل   ٤. م : ـ ان كانت الصورة

٥. ص . ك : + لكن فيه بُعد شيء، و هو أنّ قول الشيخ: «و نسبة ما هو غير متحيّز و لامتكمم» الى آخره، سواء كان مراده به الهيولى و الصورة الحسية لايستقيم أصلاً، و هذا التوجيه لاينفع الاّ في تصحيح ما سبقه، اذ لاوجه لأن يقال أنّ نسبة ما هو متحيّز و لامتكمّم في ذاته الى جميع المقادير على السوية، و الاّ لكان له في ذاته مقدار يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه أو ينقص عنه، سواء أُريد بغير المتكمّم في ذاته المتكمّم بالعرض، أي الهيولى أو المتكمّم باعتبار عروض الكمّ أى الصورة، و هو ظاهر سيّما في الصورة الأخيرة. ألا ترى أنّ

←

الشيخ في كلامه هذا[1].

نعم في المقام اشكال قد أشرنا [الف - ١٠٧] اليه سابقاً أيضاً، و هو: انّ الصورة الجسمية كما علمت لابدّ أن تكون لها أجزاء متعيّنة[2] في ذاتها، و لامعني لأن تحصل لها الأجزاء بسبب المقدار، و حينئذ يشكل أمر التخلخل و التكاثف مع بقاء الصورة الجسمية الواحدة بعينها، كما أشار اليه الشيخ هيهنا أيضاً حيث قال: «و ان كانت الصورة الجسمانية[3] واحدة». و لعلّ التفصّي عنه على ما قلنا سابقاً بأن يقال أنّ بالتخلخل و التكاثف لاتزيد الأجزاء و لاتنقص عمّا هو في الواقع من حيث الجزئية، انّما تتبدّل أوضاعها حيث كانت مندمجة، فتصير منتفشة أو بالعكس، و بذلك يتفاوت مقدارها و كميّتها؛ فتدبّر!

[١٤/٧٧] قوله: و هذا المحسوس[4].

أي وجود التخلخل و التكاثف محسوس، يشهد به الحسّ على ما ذكروه من الأمثلة المشهورة الّتي لاحاجة الى ذكرها.

[١٥/٧٧] قوله: بل يجب أن يكون تعيّن المقدار عليها ... .

قيل: «يعني لايكفي في تعيين[5] المقدار الجسمي وجود الهيولى و وجود الصورة الجسمية فقط، بل لابدّ فيه من سبب غيرهما، و ذلك السبب لابدّ و أن يكون من

← الأشخاص الأربعة مثلاً منكمّمة باعتبار عروض الكمّ المنفصل و لايصحّ أن يقال ان نسبتها الى جميع الأعداد على السواء، و الّا لكان لها في ذاته عدد يطابق ما يساويها؟ و كيف يقول بمثل ذلك عاقل.

١. ص، ك: ـ و على هذا ... هذا   ٢. ق، م: معينة

٣. كذا و في المصدر: الجسمية   ٤. كذا / المصدر: محسوس.

٥. ق، م: تعين و هكذا يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ.

أحوالها المقارنة لها لأنّه لايخلو [١]: إمّا أن يكون أمراً مقارناً لها ـ كالصورة[١] و الأعراض ـ و [٢]: إمّا أن يكون أمراً خارجاً مبائناً. أمّا السبب المبائن فلايخلو [الف]: إمّا أن تكون افادته المقدار للمادّة المتقدّرة بتوسّط شيء آخر بأن يؤثّر أثراً يتبع ذلك الأثر حصول المقدار، أو[٢] يفيد استعداداً أوّلاً ثمّ يفيد بواسطة المقدار [ب]: أو لاتكون افادته بتوسّط شيء آخر.

فالشق الأوّل من الترديد الأوّل هو الظاهر[٣]، و كذا الأوّل من الثاني يرجع الى ما هو المطلوب، و هو أنّ السبب القريب لحصول المقدار صورة أو عرض، فيكون اختلاف المقادير في الأجسام للاختلاف أحوالها من الصور و الاعراض. و أمّا الشق الثاني من الثاني فهو باطل، و الاّ لزم أن تكون الموادّ و الأجسام كلّها لكونها متساوية الاستحقاق للكمّ متماثلة[٤] المقادير و الأحجام؛ لأنّ الهيولى قابلة صرفة و الجسمية طبيعة واحدة، مقتضاها واحد، و الفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة، فيلزم أن لايختلف أثره في القوابل المتساوية الاستعداد، فلاتختلف مقاديرها، و اللازم باطل لأنّ الوجود يكذبه، فكذا الملزوم»،[٥] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أولاً: فلأنّك قد عرفت أنّ الصورة الجسمية لها في ذاتها أجزاء، فيجوز أن تقتضي قدراً خاصّاً و يحصل للهيولى أيضاً ذلك القدر بسببها، فلاحاجة الى أمر آخر. بل نقول: ما لزم من كلام الشيخ أنّ الهيولى يجوز العقل أن تكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية، و لم يثبت أنّها كذلك في الواقع، فيجوز أن يقتضي كلّ هيولى خاصّة قدراً خاصّاً من دون حاجة الى سبب آخر.

فان قلت: ما ذكره من شهادة الحسّ بالتخلخل و التكاثف يدلّ على أنّ نسبة

---

١. ق: كالصور
٢. ق: و
٣. ص: المط
٤. ق: مقابلة
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٩

الصورة الواحدة و الهيولى الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقـع، لابمـجرّد تجويز [ب - ١٠٧] العقل، فلايمكن اذن اسناد[١] المقدار الى الصورة الخاصّة أو الهيولى الخاصّة.

قلت: لعلّ الصـورة الخاصّة أو الهيولى الخاصّة تقتضيان بالطبع قدراً خاصّاً ان لم يكن مانع من خارج ـ كالقسر الّذي يحصل به التخلخل و التكاثف مثلاً ـ ألا ترى أنّهم يسـندون المقدار الى الصورة النوعية مع أنّ في صورة التخلخل و التكاثف قد تبقى الصورة الواحدة النوعية أيضاً بعينها.

و يمكن دفع الايرادين عن الشيخ بأن يقال مراده أنّ الهيولى لاتكـفى في تـعيّن المقدار، بل لابدّ من أمر غيرها من صورها و أحوالها، سواء كانت صورة جسمية، أولا؛ لا كما قاله القائل من أنّ الصورة الجسمية أيضاً لاتكفى و حينئذ اندفاع الايراد الأوّل ظاهر. و أمّا اندفاع الايراد الثاني فبأن يقال: انّ تشخّص الهيولى بالصورة و الهيولى المتشخصة اذا اقتضت[٢] مقداراً مـعيّناً فـللصورة مـدخل فـيه أيـضاً، و هـو المطلوب.

فان قلت: هل يمكن دفع هذا الايراد بأنّ الهيولى قابلة محضة، فلايمكن أن تقتضي قدراً خاصّاً على ما يفهم من كلام القائل؟

قلت: لا، اذ معني اقتضائها القدر الخاصّ ليس الّا أنته[٣] لاتقبل الّا هذا القدر، و هذا لاينافي كونها قابلة محضة، اذ ليس فيه[٤] فاعلّية أصلاً[٥].

و أمّا ثانياً: فلأنّ كون نسبة الفاعل الى المقادير واحدة على تقدير تسليمه انّما هو على تقدير عدم حصول أمر خارج، و أمّا على تقدير حصول أمر خارج فلا،

---

١. ص : اسـتناد
٢. ق ، ص ، م : اقتضى
٣. كذا
٤. كذا
٥. ص ، ك : + و الأولى في دفع الايرادين عن الشيخ أن يقال: انّ الصورة الخاصّة و ان كانت لها أجزاء معيّنة بذاتها و يمكن أن يقتضي مقداراً خاصّاً و أنّها لابد أن يكون بمدخلية أمر في المادة.

مثلاً كما أنّ نسبة الفاعل الى جميع الصور على السوية، و عند ما فصل، فأصل الجسم و قطعه بوجه خاصّ يفيض من الفاعل صورتان على المادّة خاصّتان[١]. فنقول فيما نحن فيه أيضاً: انّه[٢] كما أنّ بسبب الأمر الخارج الّذي هو الفصل يفيض من الفاعل صورتان خاصّتان[٣] على المادّة مع تساوي نسبته الى جميع الصور من دون حصول[٤] استعداد خاصّ للمادّة. كذلك يمكن أن يفيض عنه مقداران خاصّان أيضاً بدون استعداد و[٥] عرض في المادّة. و يمكن أن يقال: انّه ليس فيما قلته أن لايكون استعداد و حال للمادّة بسببه يفيض الصورتان من الفاعل، بل المقدار السابق و الصورة السابقة اللذان لهما انّما أعدّاها لقبول هاتين الصورتين و هذين المقدارين، و ما ذكره الشيخ من أنّه لابدّ من صورة أو عرض في المادّة ليتعيّن[٦] المقدار أعمّ من أن يكون ذلك العرض نفس المقدار أو غيره، و[٧] فيما قلته نفس المقدار، اذ[٨] الصورة ممّا لها[٩] مدخل في تعين المقدار، فلا نقض؛ فافهم!

[٧/٧٨] قوله: و مع ذلك أيضاً فليس يجب أن يصدر ... .

أي على انّا نقول: انّه لايجوز أن يصدر عن ذلك السبب حجم لا أن يصدر عنه حجم متساوٍ في جميع الأجسام[١٠]، اذ عند مساواة النسبة كلّ حجم يصدر يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

---

١. ص ، ك : على خاصتان المادة
٢. ق : ـ انّه
٣. م : خاصان
٤. ق : ـ حصول
٥. ص : ـ و
٦. ق : لتعين / ك : متعين
٧. ص : ـ و
٨. ق : أو
٩. م : لهما
١٠. م : للاجسام

[٩/٧٨] قوله: و لاأيضاً لكونها مادّة لها مصوّر بالكمية المصور.

بصيغة اسم الفاعل، أي[1] المقدار الخاصّ [الف - ١٠٨] لايجوز أن يكون لنفس المادّة بذاتها و لاللمادّة، و باعتبار أنّ لها فاعل يصوّرها[2] بالكمية، أي لنفس المادّة مع الفاعل فقط. بل لابدّ من أمر يستحقّ به المادّة لأن يفيض من الفاعل الكمية الخاصّة، و لايمكن أن يفيض منه الكمية الخاصة من دون مرجّح، و الّا لزم الترجيح من غير مرجّح، لتساوي نسبة الفاعل و القابل الى جميع الأحجام و الأقدار.

[١٠/٧٨] قوله: و يجوز أن تختلف بالنوع مطلقاً.

أي ذلك الأمر الّذي به يفيض من الفاعل الأقدار المختلفة على المادّة يجوز أن يكون أمراً مختلفاً بالنوع مطلقاً، كالحرارة و البرودة، فانّ الحرارة تعدّ للمقدار الأعظم و البرودة للمقدار الأصغر، و الحرارة و البرودة مختلفتان بالنوع رأساً و مطلقاً، لا أنّهما تتحّدان[3] بحسب الظاهر تحت نوع واحد.

[١١/٧٨] قوله: و يجوز أن تختلف بالأشد و الأضعف.

كمراتب الحرارات و البرودات، فان كلّ مرتبة منها يقتضي مقداراً خاصّاً، و تلك المراتب و ان كانت أموراً مختلفة بالنوع عند التحقيق لكن بحسب الظاهر تعدّ نوعاً واحداً، فجميع مراتب الحرارات تعدّ من نوع الحرارة، و جميع مراتب البرودات تعدّمن نوع البرودة.

---

١. س : هل
٢. ك : تصوّرها
٣. ق : بعد ان

[١١/٧٨] قوله[1]: و ان كان الأشد و الأضعف قد يقارب الاختلاف في النوع حينئذ.

المقارنة[2] و المخالفة الّتي ذكرهما بين الاختلاف بالنوع، و بين الأشدّ و الاضعف، إمّا ما ذكرنا من ملاحظة الواقع و الظاهر و إمّا باعتبار أنّ الاختلاف في النوع مطلق و هذا نوع خاصّ منه، و إمّا باعتبار أنّه لايرى أنّ التفاوت بالشدة و الضعف تفاوت بالفصول بل بالمصنّفات، و إمّا أنّه يرى رأي الاشراقيين من أنّ التفاوت بالشدة و الضعف بنفس الماهية لابأمر آخر؛ فافهم!

[١٤/٧٨] قوله: و هذا أيضاً مبدأ للطبيعيات.

أي تهيّؤ المادّة المعيّنة لمقادير مختلفة و جواز تعاقبها عليها[3] مبدأ من مبادي[4] الطبيعيات «حيث يبتني عليه كثير من مقاصد الطبيعيين، كحركات النمو و الذبول و حدوث البخارات و السحب و الرياح و الأمطار و الثلوج و العيون و الزلازل و غيرها»، كذا قيل[5].

[١٥/٧٨] قوله: و أيضاً فان كلّ جسم يختص لامحالة ... .

يريد اثبات الصور النوعية للأجسام. و حاصله: انّ كلّ جسم مختصّ[6] بحيّز يطلبه عند الخروج منه و يستقرّ فيه عند الوصول اليه، و ذلك ليس للجسمية لتساوي نسبتها الى جميع الأمكنة، و لاللهيولى لكونها قابلة محضة، فيكون لأمر آخر غيرهما و هو الصورة النوعية. و كذا بعض الأجسام غير قابل للتشكيل و الانفصال و بعضها قابل لها بعسر و بعضها بيسر، و ما ذلك الّا للصورة النوعية لاللجسمية، و لاللهيولى

---

١. ق : ـ قوله
٢. ص ، ك : المقاربة
٣. ق : عليهما
٤. ق : من مبادى / ک : مبادى من
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٦٩
٦. ص : يختص

لما ذكرنا.

و لايخفى أنّ الدليل الأوّل يمكن توجيهه بوجوه:

أحدها: أن يكون بيان اختصاص كلّ جسم [ب - ١٠٨] بحيّز، بناؤه على المشاهدة كما نشاهد في العناصر، و على هذا ليس بعامّ، اذ لانشاهد هذا الطلب في الأفلاك.

و ثانيها: أن يكون بناؤه على النحو المشهور، من أنّ كلّ جسم اذا خلى و طبعه[١] يكون في مكان مخصوص، و هذا الوجه عامّ.

و ثالثها: أن يكون حاصل الدليل أنّ كلّ جسم في حيّز لامحالة كونه فيه، لابدّ له من سبب، و هذا أيضاً عامّ، لكنّه وهن جدّاً، كما لايخفى.

ثمّ هيهنا مقامان:

أحدهما: اثبات أمر في الجسم سوى الهيولى و الصورة الجسمية.

و الآخر: كون ذلك الأمر صورة أي جوهراً لاعرضاً.

أمّا الأمر الأوّل ففي الدليل الأوّل يتمسّك [١]: تارة في نفي كون ذلك الاقتضاء و الطلب من أمر خارج بأجزاء الدليل على النحو المشهور من أن يفرض الجسم مخلّى بطبعه[٢]، بحيث لايؤثّر فيه أمر من خارج، و الكلام له و عليه مشهور في الكتب، لاحاجة الى ذكره. [٢]: و تارةً بأن المفارق نسبته الى جميع الأجسام على السوية، و هو كما ترى. [٣]: و تارة بأنّا نعلم بديهة أنّ هذا الطلب و الحركة من ذات الجسم لامن خارج، و هو قريب. و في الدليل الثاني أيضاً يتمسّك بالوجهين الأخيرين، و قد عرفت حال كلّ منهما.

و أمّا الأمر الثاني [١]: فتارة يتمسّك فيه بانّا نعلم بديهة أنّ الأمر الّذي في

---

١. ص: طبعة ٢. ص: طبعة

الجسم و تصدر[1] الآثار المحسوسة منه أمر داخل في حقيقة الجسم الّتي لها وحدة حقيقية، و يعلم أيضاً بديهة أنّ الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية لايتألّف من[2] الجوهر و العرض، فيكون ذلك الأمر جوهراً؛ و كلّ من المقدّمتين محلّ كلام. [١]: و تارةً بأنّ اختصاص الأجسام بالأعراض لابدّ له من سبب، و لايكون من الهيولى و الصورة لاشتراكهما، و لامن الخارج لتساوى نسبته، فيكون لأمر داخل.

و أورد عليه تارةً بمنع[3] تساوي نسبته الخارج، و تارة بالنقض بالصورة النوعية؛ اذ نقول أنّ اختصاص الأجسام بالصورة أيضاً لابدّ له من سبب، الى آخر الدليل؛ فيلزم أن تكون للصور أيضاً صور أخرىٰ و هكذا الى غير النهاية. و قد يدفع هذا النقض بأنّ الصور سبب لتخصّص الأجسام، فلايعقل سؤال أنّه لم اختُصّ هذا الجسم بهذه الصورة بخلاف الأعراض هذا.

و قد قيل في اثبات أنّ هذا الأمر صورة لاعرض: «أنّ الآثار المختلفة لابدّ لها من مخصّصات مختلفة، فهي ان كانت ذاتيات للأجسام و مبادي لفصولها فتكون جواهر، اذ مقوّم الجوهر جوهر، و ان كانت أعراضاً فتكون كالآثار الخارجية فتحتاج الى مخصّصات غيرها. فننقل الكلام الى مخصّصات المخصّصات؛ فامّا أن يتسلسل، أو يدور، أو ينتهى الى مخصّصات هي ذاتيات ينقسم بها الجسم الطبيعي أنواعاً. و الأوّلان ممتنعان، فتعيّن الثالث، و هو المطلوب».[4] [الف - ١٠٩] انتهى.

و فيه نظر؛ لجواز أن يكون التسلسل بطريق التعاقب بأن يكون كلّ عرض سابق معدّاً للاحق،[5] و هو غير محال عندهم.

ثمّ قال هذا القائل: «طريق آخر لاثبات هذه الصور، و هي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية وجوداً؛ فانّها و ان كانت محصّلة نوعية في العقل الّا أنّها محتاجة في

---

١. ف : به تصوّرا
٢. ص : عن
٣. ف : بمنع
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٠
٥. كذا

الوجود الى محصّلات و مقوّمات أخرى، اذ محال أن يكون الجسم المركّب من الهيولى و الصورة الامتدادية أمراً قائماً بالفعل لايكون شيئاً من الأنواع الّتي تحت الجسم المطلق. فاذاً مثل هذا الجسم يكون جنساً بوجه و ان لم يكن جنساً من كلّ وجه، كما حقّق في موضعه. فيجب أن يقوّمه و يقسّمه بالفعل شيء يجري مجري الفصول، و ما يقوّمه بالفعل يجب أن يكون داخلاً في قوامه موجوداً، و ان لم تكن داخلاً في قوامه ماهية و معني و هو جوهر، فذلك المقوّم جوهر، و هو المسمى[1] بالصورة و الطبيعة»،[2] انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ ما ذكره من أنّ الجسم المركّب من الهيولى و الصورة محال أن يكون امرا قائماً بالفعل [١]: ان أراد أنّه لايجوز أن يكون طبيعة محصّلة في الخارج فهو مع كونه ممنوعاً خلاف ما صرّح به الشيخ سابقاً من أنّ الصورة طبيعة محصّلة قائمة و اعترف به[3] هذا القائل ثمّة و هيهنا أيضاً. [٢]: و ان أراد أنّ وجوده في الخارج موقوف على الصورة النوعية، و أنّ للصورة النوعية مدخلاً في وجودها، فهو أوّل البحث و عين النزاع. فكيف يسلّم ذلك من يقول أنّ الصور النوعية أعراض. و هو ظاهر.

ثمّ قوله: «يجب أن يكون داخلاً في قوامه موجوداً» لايفهم له معني؛ الّا أن يحمل على مجرّد أنّه لابدّ أن يكون له مدخل في وجوده.

ثمّ قال هذا القائل: «كلمه عرشية: ان الّذي هدانا اللّه اليه بنوره و أفاض على قلبنا بفضله هو أنّ الصور النوعية ليست بجواهر و لاباعراض، بل هي وجودات خاصّة للجسمانيات النوعية، و الوجود ليس بجوهر في ذاته و لاعرض، بل لاتحاده بالماهية يوصف بأحدهما، و ذلك لما أشير اليه من أنّ فصول الجواهر متحدة مع

---

١. ص: المعنى
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧١
٣. ق: ـ به

الصور، و الجنس ليس بجنس للفصل المقسّم و لكن متحد معه في الوجود، الّا أنّ للعقل أن يفرق بينهما بحسب المعني و المفهوم، متّحدان معنيً، أحدهما لازم أعمّ للآخر، و الآخر عارض أخصّ له[1]. فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسّم جوهراً في ذاته لم يكن عرضاً أيضاً، لما عرفت من استحالة تقوّم الجوهر بالعرض، كيف و الفصل أقوى تحصّلاً من الجنس!؟ و لمّا كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجة فوجب أن لايكون تلك الصورة أيضاً تحت مقولة الجوهر بالذات، و لاأيضاً تحت شيء من المقولات الباقية العرضية، و مع ذلك معلوم أنّها غير مفتقرة الى الموضوع، و هذا بعينه حال الوجود من أنّ وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا [ب - ١٠٩] بأن يكون الجوهر جنساً له، اذ لاماهية للوجود بذاته حتّى يكون له جنس، لكنّه متحد مع الماهية في الخارج، فوجود الجوهر جوهر و وجود العرض عرض بهذا الوجه[2] الّذي ذكرنا»،[3] انتهى.

و أنت خبير بأنّ هذا الوجود الّذي ذكره كما أنّه وجود للفصل لابدّ أن يكون وجوداً للجنس أيضاً، فيكون حقيقة المركّب وجوداً بسيطاً تنتزع منه أمور متعددة من الجنس و الفصل، فيلزم أن ينتفي التركيب الخارجي رأساً، و هو خلاف الضرورة؛ فافهم.

[٤/٧٩] قوله: فاذن المادّة اذا جرّدت في الوهم فقد فُعل بها ما لايثبت معه في الوجود.

يعني أنّ المادّة اذا جرّدت في الوهم فقد فعل بها فعل، و هو التجريد، لاتثبت المادّة مع ذلك الفعل في الوجود أي الخارج. و الحاصل: أنّ تجرد المادّة عن الصور في

---

١. ق: ـ له
٢. ص، ک: التوجيه
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٣ ـ ٧٤

الخارج محال، لكن يمكن في الوهم، هذا هو الظاهر من سياق العبارة.

و قد قيل في تفسيرها: «فاذن المادّة مطلقاً اذا جرّدها الوهم عن الصورة و صيّرها في الذهن بحيث لاتقبل الاشارة و القسمة و التحيّز فكأنّه قد جعل المادّة غير المادّة، و فعل بها أمراً لايمكن أن يكون معه[1] في الوجود الخارجي، و قد أشرنا الى أنّ القضايا المعقودة في أحكام الهيولى مجردة عن الصورة كلّها حقيقيات، يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير»،[2] انتهى. و هذا مع بعده عن العبارة قد تكلّمنا عليه سابقاً.

---

١. كذا

٢. لم نعثر عليه في تعليقه الهيات الشفاء / ٧٤

[الفصل الرّابع]

[في تقديم الصورة على المادّة في مرتبة الوجود]

[١٤/٨٠] قوله: و أيضاً أنّ[1] كلامنا في الحال بين المادّة و [بين] الصورة ... .

يعني أنّ الكلام في العلاقة الّتي بين المادّة و الصورة[2] من حيث الوجود، اذ بيّنا أنّ كلاًّ منهما لايمكن أن يوجد بدون الآخر، و هيهنا يريد أن يحقّق أنّ هذه العلاقة الّتي بينهما من حيث الوجود من أيّ جهة. فنقول: لايمكن أن يكون من حيث انّ الهيولى استعداد للصورة؛ لأنّ الاستعداد للشيء من حيث هو استعداد لايوجب وجوده، بل لابدّ من أمر آخر، و هو ظاهر و ان كان الاستعداد للشيء[3] يجوز وجوده، لكنّ الكلام في وجوب وجوده و لزومه، و أنّه[4] من أيّ جهة.

و قد قيل في توجيه هذه العبارة: «انّ كلامنا في الحال بين المادّة و الصورة المتلازمتين الموجودتين معاً، و اضافة الاستعداد لاتعرض للمادّة بالقياس الى الصورة الموجودة معها، بل بالقياس الى الصورة الّتي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، و كذا الصورة صورة لمادّة[5] هي[6] بالقوّة، و اذا تحقّقت بالفعل بطل كونها مادّة بالقياس الى

---

١. المصدر : فان

٢. ق : ـ الى آخره ... الصورة

٣. ق : ـ من حيث هو ... للشيء

٤. ق : لزومه ذاته

٥. ص : المادة

٦. ص : ـ هي

هذه الصورة، فتصير بها مادّة أخرىٰ لصورة أخرىٰ، فانّ الهيولى مبهمة الوجود، كلّما تحصّلت بصورة تجدّد لها نحو آخر من الوجود تقع به مستعدة لصورة أخرىٰ، فثبت أن ليس التعلّق بينهما تعلّق المتضايفين، بل علاقة التلازم الوجودي على نحو غير التضائف[1]»، انتهى[2].

و لايخفى أنّ قول الشيخ: «و ان كان يجوز ذلك» يأبى[3] عن هذا الحمل، و أيضاً الاستعداد المأخوذ في الهيولى الّذي خرج من البرهان ليس الّا مجرّد القبول، لا الاستعداد بالمعني المصطلح الّذي [الف - ١١٠] لايجامع الفعل؛ و هو ظاهر.

[٤/٨١] قوله: فلايجوز أن يكون رفع أحدهما علّة ... .

لايخفى أنّ اقحام[4] حديث الرفع في البين، و هذا التطويل الّذي تجشّمه الشيخ مستدرك في البيان، و ليس أيضاً ممّا له مدخل في توضيح المقصود و تبيينه، بل لافائدة فيه الّا تكثير السواد و تسويد الفؤاد.

و كان حقّ البرهان أن يقول: و كلّ شيئين ليس أحدهما علّة للآخر و لامعلولاً له، ثمّ بينهما هذه العلاقة، فامّا أن يكونا معلولين لثالث، أولا؛ و لايجوز فيما نحن فيه أن لايكونا معلولين لثالث، لأنّ مثل الهيولى و الصورة لاتكون واجب الوجود، فتكون ممكن الوجود؛ و لايجوز أن يصير شيء منهما واجباً بالآخر؛ اذ هو خلاف الفرض؛ فيجب أن يصير هو و صاحبه في آخر الأمر اذا ارتقينا في العلل بشيء[5] ثالث، فبقي أن يكونا معلولين لثالث؛ فلننظر كيف يمكن أن يكون ذات كلّ واحد منهما الى. قوله: «و أمّا إن كان رفع أحدهما».

و أنت خبير بأنّ بهذا القدر يتمّ البيان و لا مدخل للزوائد الّتي أوردها الشيخ

---

١. ق: المتضائف
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٤
٣. ك: فاني
٤. الاقحام: الادخال من غير رويّة
٥. ق: شيء / م: لشيء

أصلاً لا في التعميم و لا في التوضيح.

[٤/٨٢] قوله: فيجب أن يصير واجب الوجود[١] هو و صاحبه ....

فيه نظر؛ اذ جميع الممكنات لايلزم أن تنتهي الى علّة واحدة موجبة، كيف و لو كان كذلك للزم من عدم كلّ ممكن ـ معاذ اللّه تعالى ـ عدم الواجب!؟ فالصواب أن لايتعرّض لهذه المقدّمة، بل يقال: انّ المتلازمين اذا لم يكن أحدهما علّة للآخر لابدّ أن يكونا معلولي علّة ثالثة رابطة بينهما[٢]، و هذا الربط امّا بأن يقيم[٣] كلّ منهما بالآخر أو أحدهما بالآخر؛ الأوّل محال، فتعيّن الثاني. فيؤول بالآخرة الى الشقّ الأوّل من علية أحدهما للآخر هذا. و في هذا المقام أبحاث كثيرة أوردناها في *تعليقات الاشارات*[٤] فمن أراد الاطلاع عليها[٥] فليراجع اليها.

[١٦/٨٢] قوله: و يكون الحقّ هو القسم الّذي قلنا ....

يعني اذا كان أحدهما بعينه أقرب فيرجع الى القسم الأوّل في الدليل الّذي قلنا أنّ أحدهما علّة و الآخر معلول، كما أنّ القسم الأخير الّذي يأتي بعد ذلك أيضاً يرجع الى هذا القسم. فعلى أيّ تقدير يثبت أنّ أحدهما علّة للآخر، فحينئذ ينبغي أن ينظر في أنّه ايّهما.

و قيل في توجيه هذا المقام اشارة الى هذا القسم الّذي ذكر الشيخ أنّه يرجع الى القسم الأوّل، و هذا هو موضع الحقّ على وجه واحد من الوجوه الّتي يحتمله في أوّل النظر: «اذ الحقّ أنّ العلاقة بينهما علاقة علّة و معلول بشرط أن يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علّة واحدة. و أمّا الشقّ الباقي وهو إن كان رفع المرفوع منهما يوجب

---

١. ك: + و
٢. ق: منهما
٣. ك: نضم
٤. المصدر، ورق
٥. م: ـ عليها

رفع أمر ثالث فوجب رفعه رفع الآخر، و ذلك يستلزم أن يكون وجود أحدهما علّة علّة الآخر، و الآخر معلول معلول صاحبه، و علةّ العلة علّة، كما أنّ معلول المعلول معلول، فقد رجع الأمر هيهنا الى أن يكون أحدهما علّة و الآخر [ب - ١١٠] معلولاً. و هذا الشقّ و هو كون أحدهما علّة مطلقة للآخر و الآخر معلولاً على الاطلاق باطل، لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله؛ لأنّه ممّا سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره و شرع في تعيين ما هو صالح للعلّية منهما، سواء كانت علّية[١] مستقلة أم غير مستقلة»،[٢] انتهى.

و أنت خبير بأنّ حمل الحقّ في كلام الشيخ على ما يفهم من كلام هذا القائل بعيد جداً، بل الظاهر هو ما ذكرنا مع أنّ ما ادّعاه ـ أنّ الحقّ أنّ العلاقة بينهما علاقة علّة و معلول، بشرط أن يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علّة واحدة ـ أمر لاشاهد عليه، اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع و غيره، و لامن كلام غيره أنّ الهيولى و الصورة لابدّ أن يكونا معلولي علّة واحدة، بل الشيخ يصرّح بعيد هذا بأنّ[٣] علّة الصورة يجوز أن تكون غير علّة الهيولى الّتي تشاركها الصورة، الّا أن يكون المراد بمعلوليتها لثالث باعتبار انّها لابدّ أن ينتهيا بالاخرة الى واجب الوجود، لكنّه بعيد في المقام و إن كان الشيخ جعل هذا الانتهاء هيهنا من قبيل الاشتراك في العلّة.

ثمّ ما ذكره من أنّ هذا الشقّ و إن كان باطلاً لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فأمر غريب، و ليت شعري من أين[٤] فهم هذا الشقّ، هو كون أحدهما علّة مطلقه للآخر، اذ ليس فيه الّا كونه[٥] مطلق العلّية، لا العلّية المطلقة؛ فتثبّت!

---

١. ك : علة
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٥
٣. ق : بيان
٤. ق : أن
٥. ك ، م : ـكونه

[٥/٨٣] قوله: لأنّ لها قوّة القبول و الاستعداد ... .

قد عرفت أن ليس المراد بـ «الاستعداد» هيهنا سوى القبول، و هو لاينافي[١] الفعل و الدوام[٢]، حينئذ نفي عليه المادّة بالنسبة الى الصور الّتي لايفارقها بهذا الوجه مشكل الّا أن يحمل الكلام على أنّ المستعدّ بما هو مستعدّ لايكون سبباً لوجود ما هو مستعدّ له، بل لو كان سبباً له لكان فيه فعلية وراء الاستعداد، و كان قوله[٣]: «و لو كان سبباً» وجهاً آخر، لا أن يكون من تتمة سابقة. لكن حينئذ يرد عليه[٤] الايراد على هذا الوجه الآخر، و سلّم الأوّل عنه.

[١٥/٨٣] قوله: فانّ العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا، ثمّ البحث يوجب وجود القسمين جميعاً.

الظاهر أنّ هذا اشارة الى كون العلّة علّة لما هو مقارن[٥] و لما هو مبائن، و أنّ القسمين هما هما. و يحتمل أن يكون اشارة الى كون العلّة متقدّمة بالذات و الزمان، و كونها مقارنة و مبائنة جميعاً، و يكون القسمان قسمين الترديدين كلّيهما و مثال القسمين، في الترديد الأوّل ظاهر، و في الثاني مثل الموضوع للعرض و الباري تعالى للعالم.

و قد قيل: «أنّما ذكر الشيخ هذين التعميمين، لأنّ كثيراً من الأوهام العامية ذهبت[٦] الى أنّ الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى، و الماهية علّة للوجود قياساً على لوازم الماهيات، فجوّزوا أنّ الماهية لابشرط الوجود علّة لوجود نفسها، و لم يجوّزوا ذلك في غير وجودها، بل اشترطوا الوجود للعلّة قبل الاتحاد[٧] اذا [الف - ١١١]

---

١. ق : + التلازم
٢. ق : ـ و الدوام
٣. [٧/٨٣]
٤. ق، ص : + عليه
٥. ص، ك : مفارق
٦. ك : ذهب
٧. ص : الايجاد

كانت علّة لغيرها.

و أيضاً منهم من زعم أنّ السبب للشيء هو الّذي يكون متقدّماً عليه بالزمان، و هو الّذي لاتكون السببية لازمة له. و هذا مذهب أكثر المتكلّمين؛ فأنّهم زعموا أنّ مفهوم كون الشيء فاعلاً يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلاً، ثمّ سنح له، قصد و ارادة من جهتها صدر عنه المعلول، حتّى أنّهم يتحاشون عن كون النار فاعلة للحرارة،و الماء[1] فاعلاً للبرودة، لأنّهما لاينفكان عنهما. و كذا ربّما يتوهّم أنّ سبب الشيء لابدّ أن يباينه في الوجود دون أن يقارنه، فلايسمّون[2] مثل الأربعة للزوجية أو المثلّث للخطوط فاعلاً أو سبباً لها، بل موصوفاً بها فقط.

فالفرض من[3] هذا التعميم و الّذي قبله أن يظهر و يبيّن[4] أنّ استحالة كون المادّة علّة للصورة ليست من جهة أنّه لو كانت علّة لها لزم أن لاتكون سابقة عليها في الوجود، أو لزم أن تكون علّة الشيء مقارنة لمعلوله، فانّ شيئاً من هذه الأمور الأربعة المذكورة في الترديدين[5] لاينافي السببية، اذ جميع هذه الأقسام ممّا هو واقع في باب الأسباب للأشياء[6]. بل الّذي أحال كون المادّة سبباً للصورة هو أن ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لابالذات و لابالزمان، و السبب للشيء لابدّ أن يكون له ذات بالفعل متقدّماً على ذلك الشيء، ضرباً من التقدّم، ذاتياً كان أو زمانياً»،[7] انتهى.

---

١. ق : الا
٢. ص : يسمون
٣. ص : عن
٤. م : بين
٥. ق : الترديد
٦. ق : ـ للاشياء
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٦

[۱۱/۸٤] قوله: فتكون المادّة في الحقّيقة لها قبول الصورة. و أمّا خاصية[۱] كلّ صورة فانّما تكون عن تلك العلل و أنّما يكون كلّ صورة ....

هذا الاستدلال من العجائب، اذ ظاهر[۲] على كلّ أحد أنّه اذا كان شيء مع أمر[۳] سبباً لخصوص فرد من طبيعة[٤] و مع أمر آخر لخصوص فرد آخر منها و هكذا، فلايلزم بمجرّد ذلك أن لايكون لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصات أصلاً. ألا تري أنّ الشيخ بعيد ذلك يقول: انّ الاضاءة تحصل من سبب مضيء و من كيفية لابعينها، ثمّ تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية[٥] غير الخاصية الّتي تقيمه كيفية أخري!؟ فلو كان ما ذكره الشيخ هيهنا حقّاً للزم أن لايكون للسبب المضيء دخل في الاضاءة. و بالجملة فساد هذا أظهر من أن يخفى.

ثمّ قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه: «و أمّا الوجه الثالث فبيانه[٦] يستدعي تمهيد مقدّمة، و هي: انّ الجسمية و إن كانت باعتبار ذاتها مجرّدة في الذهن عمّا عداها و مأخوذة بنفسها، و بالاعتبار الّذي هو بحسبه[۷] جزء للأجسام الطبيعية[۸] نوعاً محصّلاً غير مختلفة الأفراد، الّا أنّها من جهة ماهيتها الأصلية من غير شرط التجرّد و اللاتجرّد و الاطلاق و التعين و بحسب وجودها في الأعيان طبيعة جنسية غير مجرّدة عن الخصوصيات المختلفة الّتي بها صارت أنواعاً مختلفة. و بالجملة لايمكن أن يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لابدّ أن يكون إمّا فلكاً أو ناراً [ب - ۱۱۱] أو هواءً أو انساناً أو فرساً. فجعل الشيء جسماً[۹] هو بعينه جعله فلكاً أو عنصراً أو انساناً أو غير ذلك. بل جعل الجسمية و وجودها تابعان[۱۰] بجعل[۱۱] كلّ من المخصّصات الصورية

---

۱. بعض النسخ: خاصة
۲. ق: العجائب فقط
۳. ق: - امر
٤. ق: طبعه
٥. ق: خاصه غير الخاصة
٦. ق: فبانه
۷. ق، س: بجسمية
۸. ق، ك: الطبيعة
۹. ك: جنساً
۱۰. ق، س، م: مانعان

الّتي بها تصير أنواعاً بحسب أحد الاعتبارين، و ما ذكرناه أوّلاً باعتبار آخر.

اذ تقرّر هذا فنقول: لو كانت المادّة علّة قريبة للصورة لزم أن لاتكون الصور[١٢] الجسمانية مختلفة الأنواع، و التالي محال[١٣]، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية اللزومية: انّ المادّة من حيث هي مادّة لااختلاف فيها أصلاً لما علمت أنّ المادّة شيء بالقوّة، و القوّة أمر عدمي، و العدم بما هو عدم لا اختلاف فيه أصلاً. و ما قيل في المشهور ـ أنّ هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع و مخالفة لهيولى العناصر ـ فالمراد به أنّها كذلك في الوجود من جهة الصور اللازمة لها المقوّمة[١٤] لوجودها بالفعل لا أنّها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها، اذ لا ذات لها مجرّدة عن الصور[١٥]، و لو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في أنفسها لكانت مركّبة من الهيولى و الصورة لاشتراكها في الهيولية، فكانت الهيولى هي الّتي لااختلاف في ذاتها الّا بالصور، فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه[١٦] و يستلزمه من الصور أيضاً غير مختلفة الحقيقة، اذ لازم المتّفق متّفق»، الى آخر ما قاله[١٧].

و أنت خبير بأنّ ما ذكره في تمهيد المقدّمة ممّا لامحصّل له أصلاً. و قد مرّ اشارة اليه أيضاً فيما سبق بيانه أنّ كون الجسمية المأخوذة بشرط لانوعاً محصّلاً في الذهن ماذا أريد به؟ [١]: فان أريد به[١٨] أنّه يجوز أن تكون الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن ـ بدون أن ينضمّ اليها شيء في الوجود، بمعني كونهما موجودين بوجود واحد و إن كان لايمكن أن يوجد في الخارج كذلك ـ فهو فاسد قطعاً؛ اذ كلّ جنس حاله كذلك، لأنّه يمكن أن يوجد في الذهن بشرط[١٩] تجريده عمّا عداه من المعاني

---

١١. ك : يجعله

١٢. ص : الصورة

١٣. بعض النسخ : ممنوع

١٤. ق : المتقومة

١٥. ص : الصورة

١٦. ص : يوجبه

١٧. ك : قال

١٨. ق : ـ فان اريد به

١٩. م : لشرط

الفصلية و إن كان لايمكن وجوده في الخارج كذلك[١]. فحينئذ أيّ معني لما ذكره الشيخ. و تجشم الاستدلال عليه من أنّ الجسمية طبيعة نوعية و اختلافها بالخارجيات دون الفصول و ما ذكره هذا القائل أيضاً من أنّها نوع محصّل غير مختلفة الأفراد[٢]. [٢]: و ان أريد به معني آخر، فليبيّن. اذ لانفهم معني معقولاً في المقام سوى ما ذكرنا.

ثمّ التوجيه الّذي ذكره لكلامهم من أنّ هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع يجري في العناصر. أيضاً مع أنّهم فرّقوا بين هيولى الأفلاك[٣] و العناصر و قالوا انّ هيولى الأفلاك متخالفة بخلاف هيولى العناصر الّا أن يقال فرقهم[٤] بينهما باعتبار أنّ هيولى العناصر عندهم شخص واحد، فلعلّ هيولى الأفلاك[٥] لم تكن شخصاً واحداً عندهم و إن كانت نوعاً واحداً هذا.

و بما ذكرنا ظهر أنّ الاختلاف الّذي ادّعاه الشيخ في الصورة اختلاف شخصي، و حينئذ يوهن [الف - ١١٢] استدلاله جدّاً، الّا أن يقال غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل الصور النوعية. و مراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث، الاستدلال على عدم كون الهيولى علّة للصور النوعية لا للجسمية أيضاً. فافهم!

[٤/٨٦] قوله: قابلاً لان لاينفذ فيه الشعاع.

أي لايرد منه و ينعكس كما في الصقيل[٦] لا أن ينفذ و يخرج منه كما في الشفاف.

---

١. ق : ـ كذلک ٢. ق : ـ الافراد

٣. ص : ـ الانواع بجرى ... الافلاك ٤. كذا

٥. ص : + و زايد العناصر و قالوا ان هيولى الافلاك متخالفة بخلاف هيولى العناصر الا أن يقال فرقهم ولى.

٦. بعض النسخ : الصيقل

[٨/٨٦] قوله: و لايبعد اذا تامّلت أن تجد[١] لهذا أمثلة أشدّ موافقة.

قيل: «و ربّما يمثّل[٢] هذا المقام بأن يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادّة المستبقاة بالصور المتعاقبة بشخص واحد يمسّك سقفاً بدعامات متعاقبة، تزيل واحدة منها، و تقيم أخرى بدلها»،[٣] انتهى.

و لايذهب عليك أنّ معقب البدل[٤] في الهيولى لوكان فعله مجرّد ايجاد الصور المتعاقبة في الهيولى، و كانت الصور موجدة و مبقية[٥] للهيولي[٦] لما كان هذا موافقاً لمذهبهم اذ على هذا يصير المعقّب علّة[٧] بعيدة، و الصورة[٨] علّة مطلقة[٩] قريبة، و هذا ممّا لايجوّزونه، بل لابدّ لأن يكون ذلك المعقّب فعل قريب في الهيولى بتوسّط الصور المتعاقبة، أو لامر آخر غير ذلك المعقّب. و على هذا ممسك[١٠] السقف إن كان له أثر قريب في امساك السقف بتوسط الدعامة، حتّى كان[١١] الدعامة آلة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار، فحينئذ المثال[١٢] مطابق لمطلق ما يمثّل به من صدور فعل من أمر شخصّي مع انضمام أمر كلّي، و أما لخصوص المادّة فعلى تقدير واحد و هو أن يكون المؤثر[١٣] في الهيولى موجد الصور، فالمثال مطابق من وجه. و أمّا على التقدير الآخر و هو أن يكون موجد كلّ منها على‌حدة فليس بتامّ الانطباق و تمام الانطباق[١٤] عند ما يفرض أنّ شخصاً يمسك سقفاً بمعاونة دعامات متعاقبة يقتضيها[١٥] شخص آخر.

---

١. ص: ينفذ
٢. م: تمثيل
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٧-٧٨
٤. ص: المبدل
٥. ق: متعينة
٦. ص: ـ للهيولى
٧. ق: عليه
٨. ك: + مطلقه
٩. ق: مطالبه
١٠. ص: متمسک
١١. كذا
١٢. س: المثل
١٣. ص: للمؤثر
١٤. ق: ـ و تمام الانطباق
١٥. م: ينصبها، و يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ: يقتضيها.

[٨/٨٧] قوله: فنقول انّا[١] لانمنع أن يكون الواحد ... .

هذا الجواب يحتمل وجهين:

أحدهما: انّ المسلّم أن علّة الواحد بالعدد لابدّ أن يكون فيها واحد بالعدد و إن كان فيها أمر كلّي أيضاً، حتّى أنّ فاعله أيضاً لو كان هو المجموع لكان جائزاً.

و ثانيها: انّ ما نسلّم هو أنّ فاعل الواحد بالعدد لابدّ أن يكون واحداً بالعدد[٢]، و أمّا ما سواه من الشرائط و نحوها فلا. و فيا نحن فيه الفاعل هو المفارق[٣]، و هو واحد بالعدد. و الصورة بمنزلة الشرط. و الآلة، فلايضرّ[٤] كونها واحدة بالعموم، و كان قول الشيخ: «و لايتمّ ايجابها» الى آخره، ناظر الى الوجه الثاني. و لعلّه اقرب الى الصواب أيضاً.

ثمّ قد قيل في المقام بعد توجيه جواب الشيخ: «و أمّا الوجه الثاني في الجواب السائغ لنا بعونه تعالى، فهو[٥]: انّ الهيولى ليست شخصاً متعيّن[٦] الذات، بل هي مبهمة الهوية، ضعيفة الوحدة و الوجود حتّى أنّ وحدتها الشخصية شبيهة [ب - ١١٢] بالوحدة الجنسية، لأنّه يكفي في انحفاظ تشخّصها مطلق الصورة على أيّ وجه كانت. ثمّ انّ الصورة الّتي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعني الذهني و الماهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي اليها، اذ لاخفاء في أنّ سبب الهيولى ليس مفهوم الصورة و معناها، بل السبب وجودها الخارجي لابالخصوص. فالعقل[٧] لايمنع[٨] من سببية[٩] مثل هذا العامّ المتحصّل[١٠] بنحو مّا من الوجود لمثل هذا الواحد الّذي وحدته العددية لايكون أقوي من الوحدة الجسنية، لأنّ تعيّنه الشخصي يحصل بمطلق

---

١. ص : انما
٢. ق : + و ان كان فيهما ... بالعدد
٣. ق : المقارن
٤. ص : يصير
٥. ق : و هو
٦. كذا
٧. ق : فالفعل
٨. م : لايمتنع
٩. ق ، ك : سببه
١٠. ق : التحصل، ص : المتحصلة...

الصورة لابصورة خاصّة نوعاً، و الجنس ممّا يحتاج في تعيّنه النوعي الى فصل من الفصول النوعة الّتي هي بازاء الصور النوعية، لا أيّ فصلٍ مخصوص.

و أمّا الافتقار الى انضمام الأمر القدسي[1] فليس لأنّ مرتبة تشخّص الهيولى تستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة، بل لأنّ الصورة في وجودها و كونها سبباً افتقرت اليه، لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به[2] و بواحد من شخصياتها المتعاقبة.

و ممّا يوضح ما ذكرناه أنّهم ذكروا في كيفية افتقار كلّ من المادّة و الصورة الى الأخرى في التشخّص أنّ تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لابهويتها الشخصية المعيّنة، فالصورة بطبيعتها لابشخصها أقدم من شخصية الهيولى و ماهيتها جميعاً و أمّا الصورة فتفتقر في تشخّصها الى هيولى متعيّنة تعيّناً مستفاداً من الصورة لامن تعيّن الصورة»،[3] انتهى.

و لايخفى أنّ ما ذكره مع ما فيه من ارتكاب الاستثناء في المقدّمة الكلّية العقلية من أنّ المؤثر في الواحد بالعدد لابدّ أن يكون واحداً بالعدد، فيه أنّه كأنّه فلم يأخذ مقصود القوم على وجهه، اذ ظاهر أنّ مقصودهم أنّ الأمر القدسي لابدّ أن يكون مؤثراً قريباً في الهيولى، لا أن يكون الافتقار اليه بمجرّد أن يكون موجداً للصورة[4]، اذ على هذا تصير الصورة علّة قريبة مطلقة، و هم يتحاشون عنه؛ فتثبّت!

[١٢/٨٧] قوله: فالصورة أمّا صور لاتفارقها المادّة ....

أعاد هذا التقسيم ثانياً لافادة بعض ما عسى أن لايستفاد فيما سبق من كيفية استبقاء المادّة في الصورة الثانية على كلّ من الاحتمالين اللذين يتصوّر أنّ فيهما من كون علّة الصورة و الهيولى واحدة، و من كون علّتها[5] متغائرتين و من ذكر وجه آخر لعدم

١. ق و بعض النسخ: القديم
٢. ق، ك: ـ و
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٧٢
٤. ص: الصورة
٥. م، س: علتيهما

جواز كون الهيولى علّة للصورة لم يذكر فيما سبق.

[٤/٨٨] قوله: فذلك أظهر فيها.

أي كون القوام للصورة أوّلاً، ثمّ للهيولى أظهر في صورة يكون لكلّ من الهيولى و الصورة مؤثّر آخر منه في صورة يكون لهما[١] مؤثّر واحد. و كان وجه الأظهرية: انّ في الصورة الثانية يتوهّم كونهما[٢] في مرتبة واحدة حيث ممّا معلولا علّة واحدة، و أمّا في الصورة الأولى فليس فيها توهّم أصلاً.

[١٣/٨٨] قوله: و لايجوز أن يقال انّ الصورة ... .

هذه المرتبة من الكلام ممّا لاوقع لها أصلاً، و ما أدري أيّ وجهٍ لايراده.

[٣/٨٩] قوله: و لاشيئان اثنان ... .

و في بعض النسخ: «و لاشيئين» [الف - ١١٣] و لابدّ حينئذ من تقدير مثل «و لاتجد شيئين» و نحوه. و قد قيل: «تقديره: و قد بينا أنّ[الـ] شيئين اثنين»،[٣] و هو كما ترى.

[١٣/٨٩] قيل: و بيّن[٤] بهذا أنّ كلّ صورة توجد في مادّة مجسّمة ... .

كان مراده أنّه بيّن بما ذكر من أنّ المادّة لايجوز أن يكون علّة للصورة أن كلّ صورة توجد في مادّة مجسّمة فبعلّة يوجد، و لايكفي في وجودها المادّة؛ اذ الدليل جارٍ في كلّ صورة. لكن لمّا كان دأب الشيخ التكرار و التفنّن في الكلام و ابداء الوجوه

١. ك: لها
٢. ك: كونها
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٠
٤. ق، ك: يبين

الكثيرة لمطلب واحد لم يقنع بهذا بل، بسط الكلام.

و قال: «أمّا الحادثة فظاهر، اذ لو كان المادّة هي العلّة لكانت دائمة الوجود لاحادثة، و أمّا الدائمة فلأنّ نسبة المادّة الى جميع الصور على السوية، فلو فرض كونها علّة للصورة أيضاً لكان تحتاج الى علّة لتخصّص الصورة.

و هذا انّما يصحّ على تقدير كون جميع الهيوليات واحدة بالنوع أو بالشخص، و أمّا على ما هو المشهور من اختلاف هيوليات الأفلاك بالنوع فلا، و يمكن أن لايكون مراده أنّه لابدّ من علّة لوجود الصورة، بل أنّه لابدّ من علّة لتخصّص[1] الصور بالمادّة[2]، لكن حينئذ كونه مبنياً بما[3] سبق لايخلو من خفاء.

و على هذا وجه الظهور[4] في الصور الحادثة أيضاً ظاهر، اذ المفارق الموجد للصور لو كان كافياً في وجود الصور الحادثة لمّا كانت حادثة على ما هو زعمهم من قدم المفارق[5]، فلابدّ من أمر آخر من[6] الاستعداد و نحوه.

و أمّا الصور الدائمة ففيها اشكال، اذ على تسليم كون نسبة المادّة الى جميع الصور على السواء، لم لايجوز أن يكون المفارق علّة للصورة الخاصة و كانت تلك الصورة الخاصة تخصّص[7] المادّة؟ لا أنّ المادّة اختصّت بتلك الصورة حتّى يسأل عن سبب تخصّصها الّا أن يكون مراده بعلّة المخصّص[8] أعمّ من أن يكون نفس علّة الصورة أو أمر آخر مرجّح و مخصّص من الاستعداد و نحوه، و الفرض انّ الهيولى وحدها لاتكفي في التخصيص.

ثمّ انّه لوحملنا الكلام على الصور النوعية و اختصاصها لا في خصوصيات الصور الجسمية أيضاً لما كان يلزم اشكال من حيث أنّهم يقولون: انّ تشخّص الصورة

---

١. ص : لتخصيص
٢. ق : بها لمادة
٣. ق ، ك : فيما
٤. ق : لظهور
٥. ق : العارف
٦. ص : عن
٧. ص : تخصيص
٨. ص : التخصيص

بالمادّة. فكيف يقول الشيخ أنّه لابدّ من خصوصية الصورة من علّة سوى المادّة هذا؟

و قد قيل في هذا المقام: «و ممّا يجب أن يعلم أنّ الصورة و إن كانت بما هي صورة علّة لوجود الهيولى على الوجه الّذي سبق، لكنّها ممّا يفتقر اليها من جهة تعيّنها الشخصي و ما يلزم شخصها من التناهي و التشكّل».

ثمّ قال: «و هيهنا بحث و هو: انّ لقائل أن يقول: انّ تشخص الصورة سيّما اذا كانت طبيعة نوعية متكثّرة الأشخاص لابدّ أن تكون بالمادّة. فتلك المادّة إن كانت متشخصة بذاتها ـ كما يدلّ عليه ظاهر كلام بعض المحقّقين ـ يلزم كونها أمراً متعيّناً بالفعل[١]. و هو محال؛ و إن كان تشخّصها بمادّة أخرى يعود الكلام الى كيفية [ب - ١١٣] تشخّص مادّة[٢] المادّة، فتسلسل؛ و إن كانت متشخّصة بالصورة يلزم الدور.

فليعلم أنّ معنى تشخّص الصورة بالهيولى غير معنى تشخّص الهيولى بالصورة، فانّ معنى الأوّل أنّها تتشخّص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخّص لمايلزمه من الأعراض المسمّاة بالمشخّصات، لأنّ حقيقة الهيولى كما مرّ هي القابلية و الاستعداد. و هذا معنى قولهم: كلّ نوع يحتمل الكثرة فانّما يتشخّص بالمادّة، أي يحتاج الى قابل يقبل[٣] الهوية الشخصية أو ما يلزمها، و القابل لايكون فاعلاً.

و أمّا معنى[٤] تشخّص المادّة بالصورة فهو: انّ الصورة[٥] نفسها ممّا تتعيّن بالهيولى، كما أنّ السواد نفسه ممّا يتسوّد به الجسم. فالهيولى باستعدادها علّة قابلية للصورة الشخصية، و الصورة بنفسها لابتشخصيها[٦] علّة فاعلية لتشخّص الهيولى. و أمّا الصورة بشخصها فهي علّة لكون الهيولى جوهراً خاصّاً متشخّصاً بالفعل غير

---

١. ص: بالعقل
٢. ص، ق: ـ مادّة
٣. ص، ك: قبل
٤. ق: ـ معنى
٥. ص: + في
٦. في النسخ: تشخصها

جوهريته الناقصة و تشخّصها الناقص المستمرّ، فلايلزم الدور لاختلاف الجهة»،[١] انتهى.

و لايخفى أنّ ما ذكره من معني تشخّص الصورة بالهيولى ممّا لايستقيم، اذ على هذا لامعني لما يقولون: «انّ الصورة لاتحتاج في الوجود الى الهيولى، بل في التشخّص»، لفوات المقابلة في بين الشقّين. و أيضاً الهيولى كما أنّها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة[٢]، فلم يسندون[٣] تشخّص الصورة اليها؟

و الدور الّذي ذكره لاحاجة في دفعه الى هذا، بل ما نقلنا عنه سابقاً من أنّ تشخّص الصورة بشخص[٤] الهيولى. و تشخّص الهيولى بنفس الصورة ممّا يدفعه. و كأنّه لم يقنع[٥] به لما فيه من اسناد فاعلية مّا الى الهيولى، و هو ينافي قاعدتهم من أنّها قابلة محضة.

ثمّ ما ذكره من حصول تشخّصين للهيولى أحدهما: باعتبار نفس الصورة، و الآخر: باعتبار الصورة الشخصية ـ أمر لايظهر له محصّل، و انّما هو مجرد عبارة. و أيضاً القول بأنّ نفس طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل في وجود الهيولى و تشخّصها ثمّ الهيولى المشخّصة يصير سبباً لتشخص الصورة ـ على ما هو ظاهر كلامهم ـ معني غير معقول، اذ ظاهر أنّ التشخّص في مرتبة الوجود، و لامعني لأن يصير شيء بعد الوجود متشخّصاً بسبب أمر خارج، و المنازع مكابر.

فالحقّ على تقدير صحّة ما ذكروه من أنّ تكثّر أشخاص نوع واحد بالمادّة أنّه يلزم في[٦] تكثّر الأشخاص المادّة، يعني أنّه لايتكثّر شخصية ما لامادّة له؛ لا أنّ المادّة سبب التكثّر[٧]. فالفاعل اذا أوجد الصورة أوجدها متشخّصة، لكن لابدّ من مادّة حتّى

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٨١
٢. ق، ك : ـ الصورة
٣. ص : يستندون
٤. ص : بتشخص
٥. ك : يقع
٦. ق، ك : من
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢

تصير متكثّرة، و الّا فيوجد شخص واحد فقط.

و بالجملة حديث التشخص و سببه و كيفيّته و تكثّره و وحدته أمر صعب جداً، و ما هو دائر بينهم و سائر على السنتهم ليس ممّا يسمن و يغني من جوع.

ثمّ هذا القائل أورد هيهنا تقريباً اشكالاً على الحكماء، و هو أنّ: «تقدّم الصورة على المادّة و تقدّمها على الجسم و تقدّم المفارق على الجميع ينافي قولهم: انّ الجوهر جنس لما تحته، اذ عندهم أنّ الذاتي لايختلف بالتقدّم و التأخّر، و بهذا[1] نفوا ذاتية الوجود [الف - ١١٤] حيث يقع فيه التقدّم و التأخّر»[2].

و قرّر الجواب على وفق ما يستفاد من كلام الشيخ في *قاطيغورياس* انّ الاختلاف في نفس المعني بالتقدّم و التأخّر ينافي الذاتية كما في الوجود، و أمّا هيهنا فليس كذلك؛ اذ ليس الاختلاف بين الأمور المذكورة في الجوهرية بالتقدّم و التأخّر، حتّى لايكون[3] الجوهر جنساً، بل اختلافها بالتقدّم و التأخّر في الوجود. فغاية ما يلزم منه أنّ جوهراً مقدّم في الوجود على جوهر آخر، و لامحذور فيه: انّما المحذور اذا كان جوهر أقدم من حيث الجوهرية من جوهر آخر، بمعني أنّ جوهرية أحد الجواهر صار سبباً لجوهرية آخر، و ما نحن فيه ليس كذلك.

ثمّ قال: «و العجب من بعض أجلّة المتأخّرين[4] و من يحذو حذوه حيث انّهم ذهبوا الى اعتبارية معني الوجود، و جعلوا المجعول و الجاعل نفس الماهيّات ثمّ[5] انّهم انكروا التشكيك بالتقدّم و التأخّر في الذاتيات، فيلزمهم التناقض في كون جوهر علّة لجوهر آخر، و هم لايشعرون. و أمّا اتباع الرواقيين[6] فلمّا زعموا أنّ الوجود لاحقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدّم و التأخّر و الشدّة و الضعف و الى أنّ جوهراً أقدم و أشد في أنّه جوهر من جوهر آخر، و جعلوا جواهر هذا

---

١. ف، م : لهذا
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢
٣. ك : ـ لا
٤. أي الملاجلال الدين الدواني
٥. ص : ـ ثم
٦. ص، ك : الرواقين. ق : الروم

العالم[١] بصورها النوعية كظلال جواهر العالم الأعلى و صورها المفارقة، و الكلّ عندنا راجع الى الوجود و مراتبه و درجاته في الشدّة و الضعف و العلوّ و الدنوّ»[٢]، انتهى.

و لايذهب عليك أنّ التعجب الّذي فعله من بعض أجلة المتأخّرين ليس في موقعه أصلاً، لأنّ معني كون المجعول و الجاعل نفس الماهيات على ما صرّح به ذلك البعض هو أنّ القائلين بالجعل المركّب كما يقولون: انّ أثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود. نحن نقول: انّ اثره هو نفس المعلول، و غاية ما يلزم منه أن جوهراً يكون أثره جوهراً آخر، و ذات جوهر يكون أقدم من ذات جوهر آخر، و[٣] هذا ليس تشكيكاً للجوهر[٤]، بل التشكيك فيه أن يكون جوهر أقدم في الجوهرية بالمعني الّذي ذكرنا من أن تصير جوهرية فرد سبباً لجوهرية فرد آخر، و هيهنا ليس كذلك، بل فرد جوهر صار سبباً لفرد جوهر آخر.

و لو قيل: انّ الذات ما لم يصر[٥] أثراً لم يكن جوهراً، فصارت الجوهرية معلولة ـ مع أنته مشترك الورود[٦] في الجعل البسيط و المركّب ـ نقول في جوابه: انّ جوهرية الجوهر ليست معلّلة حتّى تحتاج الى الوجود، نعم يلزمها الوجود.

فان قلت: تقدّم فرد الجوهر على فرد آخر ان قيل انته في الوجود، فيرجع هذا القول الى الجعل المركّب؛ و إن كان في الجوهرية، فيلزم التشكيك في الذاتي، كما قاله هذا القائل.

قلت: لانسلّم أنته اذا قيل انّ التقدّم في الوجود يرجع هذا القول الى الجعل المركّب؛ اذ لامنافاة بين أن يكون الأثر نفس الذات و يكون التقدّم في الوجود. و لو سلّم فنقول اذا لم يكن [ب - ١١٤] التقدّم في الوجود لايلزم أن يكون في الجوهرية[٧]،

١. ص: العلم
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢
٣. ك: ـ آخر و
٤. ص: في الجوهر
٥. في النسخ: لم يصير
٦. ك: الوجود
٧. ق: الجوهر

بل يجوز أن يكون نفس ذات هذا الجوهر مقدّماً[١] في الجوهرية بالمعني الّذي ذكرنا، و القول بأنّه لامعني لتقدّم نفس ذات الجوهر بل لابدّ من ارجاعه الى التقدّم في الوجودِ كلامٌ آخر، على تقدير تمامه يبطل مذهبهم في الجعل البسيط، لا أنّه يلزم عليهم التشكيك في الذاتي.

فان قلت: لعلّ الاشراقيين أيضاً مرادهم بالتقدّم و التأخّر في الذاتي هذا المعني.

قلت[٢]: حينئذ فنعم الوفاق.

و الحاصل أنّ التقدّم التأخّر الّذي أنكره ذلك البعض المحقّق هو ما ذكرنا و لايلزم عليه هذا من الّذي ذهب اليه من الجعل البسيط، فان كان الاشراقيون أيضاً ينكرون هذا المعني و يثبتون معني آخر فلانزاع له معهم في هذا المعني، و إن كان يثبتون ذلك فالنزاع معهم قائم[٣].

ثمّ لايخفى ما في الشرطية الّتي ذكرها من أنّ[٤] الرواقيين لما زعموا أنّ الوجود لاحقيقة لها ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي، اذ[٥] هذا المقدّم لايستلزم التالي ألاتري أنّ المشائين قالوا بالأوّل دون الثاني!؟ فافهم[٦]!

قد تمّت المقالة الثانية و يتلوه ان شاء اللّه الكلام في المقاله الثالثة[٧].

---

١. ص ، م : + لا أن يكون مقدّماً
٢. ص : فقلت
٣. م : + فافهم
٤. ق ، ك : ـ أن
٥. ص : ان
٦. ق ، ك ، س : ـ فافهم
٧. ص ، ك : ـ و قد تمت ... الثالثة / م : ـ فافهم ... الثالثة.

[المقالة الثّالثة]

قوله : **المقالة الثالثة**

قال «الغرض من هذه المقالة البحث عن أحوال انواع المقولات التسع العرضية و بيان وجودها[1] و اثبات عرضيتها و تحقيق ماهية أقسامها الأوّلية و أحوالها و اعراضها الذاتية. اذ الكلّ من عوارض الموجود بما هو موجود، فحري بها أن يذكر في المتقدم من هذه الحيثيات الوجودية[2]»، انتهى.

---

١. في: ... و اثبات وجودها

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢

[۳/۹۳]قوله:

[الفصل الأوّل]

فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع [و] في عرضيتها

قيل: «المقصود من هذا الفصل هو اثبات أنّها أعراض ليست بجواهر كما ظنّه بعض الناس في المقولتين منها، أعني الكمّ و الكيف.

و اعلم أنّ العرضية هي[۱] عبارة عن الوجود المتعلّق بالموضوع بخلاف الجوهر، فانّها عبارة عن نفس الماهية المشتركة بين الجواهر، فالجوهر ذاتي لما تحته، و الذاتي لايعلّل، فكون الشيء جوهراً لا يحتاج الى الاثبات، انّما يحتاج الى الحدّ بخلاف كون الشيء عرضاً، لأنّ معنى العرض عرضي لما تحته بمعنى عارض الماهية لاعارض الوجود. و كثير مَن لايفرق بين هذين المعنيين، فزعم أنّ مثل الوجود و الوحدة و معنى العرض عوارض خارجية كأقسام الأعراض، مثل السواد و الحركة و اللون و غيرها ـو ليس الأمر كذلك، بل العرضية قسم من الوجود، و الوجود عين الماهية خارجاً، و غيره تصوّراً بحسب الملاحظة الذهنية و الاعتبار العقلي.

ثمّ لايلزم من ذلك أن يكون اثبات الوجود للأعراض معيّناً عن اثبات عرضيتها، و لم يكونا مطلبين متغايرين، و ذلك لأنّ العرضية و إن كانت وجوداً الّا أنّه[۲] نحو

---

۱. ق: ـ هي

۲. كذا

خاصّ من الوجود، طبيعة الوجود أعم من الوجود الخاصّ و اثبات الأعمّ لايـغني عن اثبات الأخصّ و لايوجبه، فبعد اثبات كون الشيء [الف - ١١٥] داخلاً في مطلق الوجود يفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاصّ ثمّ اثبات عـوارضـه و أحواله الذاتية و اقسامه، كما فعله الشيخ متابعاً للحكماء»[١]، انتهى.

و فيه أمور، أحدها: جعل العرضية عبارة عن الوجود، و هو محلّ نظر. اذ الظاهر أنّ وجود العرض معني آخر و عرضيته معني آخـر، اذ العـرضية هـي الحـلول في المـوضوع و هو إن كان وجوداً فهو وجود رابطي، و الوجود الرابطي و الوجـود في نفسـه إمّا نوعان متباثنان[٢]، أو الوجود مشترك لفظي بينهما، و ما اشتهر بينهم من أنّ وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه ممّا لانفهمه، فعسي أن يكون غـير مـا نفهمه.

و ثانيها: القول بأنّ الجوهر هو نفس الماهية المشتركة، و فيه أنّ الجوهر لايفهم منه الّا الموجود لافي موضوع، و هو[٣] أيضاً مثل العرض في كونه عرضياً، و على زعم هذا القائل ينبغي أن يكون أيضاً نوعاً خاصّاً من[٤] الوجود.

و بالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة و العرض أمراً عرضياً ممّا لاشاهد له. و لادليل عليه، و ليت شعري من أين فهموا أنّ في أنواع الجواهر أمراً مشـتركاً و في مقولات العرض ليس أمر مشترك!؟ و لعلّهم فهموه[٥] بـالمكاشفة، و الّا فـظاهر أنّ طريق البرهان اليه مسدود.

و ثالثها: تعليل عدم احتياج الجوهرية الى الاثبات بأنّ الذاتي لايعلّل؛ و لايخفى ما فيه، بل انّه يعلل، بأنّ الذاتي بيّن الثبوت، و كأنّه أراد بأنّ الذاتي لايـعلّل، أنّـه لايعلّل ثبوتاً و اثباتاً، و هذا المعني ممّا لايعهد بينهم فهمه من هذا اللفظ، فافهم!

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٢ - ٨٣

٢. ق، م: مباثنان

٣. ص، ك: هذا

٤. ك: ـ الّا الموجود ... من

٥. ص: فهموا

فأمّا الجسم فاثباته مستغني عنه، لأنّه محسوس معلوم بالبديهة.

و قد قيل في شرح هذا الكلام: «أمّا الجسم فقد أثبته بالحقيقة، لأنّه[١] قد أبطل تركّبه من الجواهر المتفاصلة، و اذا بطل ذلك فيثبت[٢] اتصاله، اذ الاتصال ذاتي للجسم و مبدأ فصله الّذي هو قابل فرض الأبعاد، الّا أنّه[٣] لايحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة أو بعد اثبات الهيولى و الصورة الى استيناف نظر، اذ اثباتها و كيفية تعلّق كلّ منهما بالأخرى هو بعينه[٤] اثباته؛ لأنّه عبارة عنهما جميعاً على الوجه المذكور»[٥]. انتهى.

و فيه أشياء. أحدها: أنّه لاحاجة أصلاً الى ما ذكره، اذ ظاهر أنّ غرض الشيخ أنّ اثبات الجسم مستغنٍ عنه، لأنّه[٦] أمر محسوس كما قرّرنا، و لايحتاج الى اقامة الدليل عليه.

و ثانيها: انّ تعليله بثبوت[٧] الاتصال عند ابطال تركّب الجسم من الجواهر المتفاصلة بأنّ الاتصال ذاتي للجسم و مبدأ فصله، لايظهر له وجه.

و ثالثها: ان قوله: «الّا أنّه لايحتاج» الى آخره، لايظهر أنّه استثناء من أيّ شيء.

[٧/٩٣] قوله: و أمّا الفارق فقد اثبتناه بالقوّة القريبة من الفعل ... .

قيل: «و[٨] أمّا العقل فقد أثبته بها من حيث مبدأية للصورة و مبدأية للهيولى بشركة[٩] الصورة بوجه و بتوسّطها بوجه، و لكن لا بالفعل بحسب الخصوص، بل بالقوّة القريبة من الفعل، لأنّه يتحقّق وجوده الخاصّ العقلي بضمّ مقدّمات سهلة

---

١. م : فلأنّه
٢. ق : يثبت / م : فثبت
٣. ق : لانه
٤. ق : نفيه
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٣
٦. ص : ـ لأنّه
٧. ك ، م : ثبوت
٨. ك : ـ قيل و
٩. ق ك : مشتركة . ق : شركة

الحصول بعد اثبات كونه علّة [ب - ١١٥] للصورة و المادّة، و هي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان إمّا جسماً أو مادّةً أو صورة أو نفساً أو عرضاً، و الكلّ باطل.

أمّا الثلاثة الأوّل فظاهر، لأنّها معلولة له، و علّة الجسم و مبدئه لايمكن أن يكون جسماً أو صورة جسمانية، لأنّ الكلام ينتقل الى سبب وجودها، فيتسلسل أو يدور، لأنّ تأثير الجسماني بمشاركة الوضع، و لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، فالجسم و جزؤه لايمكن أن يكون علّة لجسم آخر و لالجزئه. و أمّا النفس فهي أيضاً مفتقرة في فعله الى الجسم فلاتأثير[1] لها فيما يفتقر في تأثيرها اليه. و أمّا العرض فان كان من عوارض الأجسام و الجسمانيات فهو متأخّر عنها، و إن كان عرضاً لمفارق فاستلزم وجود المفارق، فصحّ وجود الجوهر المفارق على أيّ الوجهين.

و سيجيء اثباته[2] و اثبات كثرته في المقالة التاسعة على أنّه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من[3] حدّ العقل بالقوّة الى حدّ العقل بالفعل، و استكمالها به الى مخرج ايّاها من النقصان العقلي الى كماله، و لايكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الّا كاملاً عقلياً بالفعل، و الّا لاحتاج الى مخرج آخر يكمله إن كان عقلاً بالقوّة، فيلزم الدور و التسلسل»[4]، انتهى.

[١٣/٩٣] قوله: و كذلك النسبة[5] الّتي هي [فى] أين ... .

قيل: «و أنّما لم‌يذكر الشيخ مقولة الجدة لأنّها لم يظهر كونها مقولة أخرى في نفسها غير الوضع الخاصّ و بالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها ممّا قد نبّه عليه بما[6] ذكر».

ثمّ قال: «و اعلم أنّ صاحب *التلويحات* ذهب الى أنّ هذه الأجناس السبعة

---

١. ص : تأثيرها
٢. ص : بيانه
٣. ص : عن
٤. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٨٣
٥. في المصدر : النسب
٦. ق، ک : ما / المصدر : مما

النسبية كلّها مندرجة تحت جنس واحد، مستدلاً بأنّ النسبة مفهوم واحد، و هي داخلة في مفهوم كلّي من السبعة، فيكون ذاتياً و جنساً لها. و عنده أنّ المقولات خمسة: الجوهر و الكمّ و الكيف و النسبة و الحركة. و كثيراً مّا يستظهر شبه[1] المحتجّ و المتعجّب بأن لاحينئذ له برهان حصر المقولات، و نحن على أنّ حجته في كون السبعة مشتركة في أمر ذاتي هو مطلق النسبة مقدوحة، و ذلك لأنّ التحقيق أنّ النسبة بما هي نسبة ليست معني مستقلاً في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين، و هذا لايخفى على متأمّل، فاذن لو كانت هذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم أن يكون لاطرافها أيضاً جنس واحد، و ليس كذلك. و أمّا كون الحركة مقولة أخرى فممّا أبطلناه أيضاً في *الأسفار*»[2]، انتهى.

و لايخفى. أنّ حجّة *التلويحات* مقدوحة بمنع[3] كون النسبة داخلة في مفهوم هذه السبعة، و لعلها كانت عرضية لها. و أمّا القدح الّذي ذكره هذا القائل ففيه: أنّ كون النسبة معني غير مستقلّ مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لايستدعي أن يكون لأطراف هذه النسب السبع جنس واحد، لو كان هذه [الف - ١١٦] النسب السبع جامع مشترك ذاتي، بل لانسبة بين طرفي هذا الحكم أصلاً؛ فافهم!

[١٢/٩٤] قوله: فأمّا شكوك[4] أصحاب القول بجوهرية[5] الكيف فالأحرى بها أن يورد في العلم الطبيعي، كأنّا قد[6] فعلنا[7] ذلك.

قيل: «و انّما كان البحث من أحوال اقسام الكيفية حريّاً بأن يذكر في العلم

---

١. ص: شعبه

٢. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٨٣ ـ ٨٤ و، *الأسفار* ج ٤/٤ و *تلويحات* / ١١

٣. ك: منع

٤. ف: كون

٥. ص: لجوهرية

٦. ص: فقد

٧. ف: نقلنا

الطبيعي، لأنّ أكثرها أمور مفتقرة في وجودها و حدودها الى المادّة الجسمانية و إن كان بعض اقسامها. كالقدرة و الارادة و العشق و أمثالها ـ ممّا يمكن أن يوجد لا في الأجسام. و لا في النفوس المتعلّقة بها. فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم، بل على وجه يختصّ بالمتغيّرات و المتعلّقات بالأجسام، و لكن يمكن للعالم الالّهي أن يبحث عن اقسامها جميعاً على الوجه الأعمّ الكلّي بحيث يصير من أحوال الموجود المطلق كما نقلنا. لكن قد تكلّم عن كثير من أحوالها في الطبيعيات على الوجه الخاصّ اللائق بها و عن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق[1] به»[2]، انتهى.

و لايخفى أنّ افتقار أكثر الكيفيّات في الحدود الى المادّة الجسمانية ممّا لااستقامة له و إن كان الشيخ أيضاً قال به في بعض المواضع، و الافتقار في الوجود مشترك بينها[3] و بين الكميات. فلايستقيم اذن وجه آخرية[4] ايراد شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات[5] دون شكوك جوهرية الكمّ، لكن الشيخ لمّا قال بافتقار حدود بعض الكيفيّات الى المادّة الجسمانية فيصحّ توجيه كلامه بما ذكر بناءً عليه.

و يمكن أن يكون وجه الآخرية[6] المذكورة أنّ اكثر الكيفيّات يتعلّق وجوده بالاستعداد المتعلّق بالمادّة، فيكون موضع البحث عنه الطبيعيات بخلاف الكمّ، اذ لايتعلّق وجوده بالاستعداد، فلايكون من الطبيعيات، اذ المعتبر فيها أن يكون المنظور في الأبحاث الّتي فيها القوّة و الاستعداد.

و بالجملة ما دعاهم الى جعل البحث عن الكيفيّات من الطبيعي و اخراج البحث عن الكمّ عنه هو وجه الآخرية[7] المذكورة أيتاً[8] ما كان، و قد[9] بقي حينئذ اشكال آخر

---

١. ق : يلتفت
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٤
٣. ص : بينهما
٤. م : آخرئية / ق : وجه آخر و به
٥. ص : ـ في الطبيعيات
٦. ق : الاخروية
٧. ق : الاجراء به / م : الآخرئية
٨. م : اما

و هو أنّه على هذا ينبغي[١٠] أن يذكر شكوك جوهرية الكمّ في الرياضيات كما ينبغي[١١] أن يذكر[١٢] شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات. و إن كان الملحوظ[١٣] أنّ هذا البحث عن نحو الوجود و هو لايناسب الرياضي، بل الالٓهي، فكذا نقول في الكيف أيضاً. و بالجملة لايخلو الكلام عن كدر.

[١٣/٩٤] قوله: كأنّا قد فعلنا ذلك

كأنّه لم يفعل ذلك، اذ قد تصفّحنا قدراً و لم نجده و كأنّه زاغ عنه البصر.

[١٤/٩٤] قوله: و أمّا اصحاب القول بجوهرية الكمّ فمن ذهب ... .

قيل: «أمّا القول بجوهرية الخطوط و السطوح و النقط ففي غاية السقوط. لأنّ هذه الأمور أطراف و نهايات. و النهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي [ب - ١١٦] الّا أنّ الخط و السطح لكلّ منهما[١٤] جهة أُخرى يكون بها كمّاً قائماً بكمّ آخر مستغني القوام عنه.

و أمّا المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لايخلو عن قوّة؛ و ما استدلّ على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه[١٥] بشخّصه، ففيه أنّه لعلّ الباقي هو شخص الصورة الطبيعة مع مقدار مّا و جسمية مّا، فانّ التحقيق أنّ ما بازاء الجنس في كلّ مركب خارجي أنّما يعتبر فيه على وجه الابهام، فالمقدار الجسماني إن كان مجرّداً عن صورة أخرى يقع بها نوعاً آخر، فتبدّل اشكاله يوجب بطلانه، لأنّ نوعيته قد تمّت بكونه مقداراً. و أمّا اذا كانت مع المقدار صورة أُخرى بها تتمّ نوعية الجسم

---

٩. ص : فلا

١٠. ق ، ص ، ك : يبقى

١١. ق ، ص ، ك : يبقى

١٢. ك : + فيه

١٣. ك : + فيه

١٤. ق ، ك : منها

١٥. ق ، ص ، م : بقاه

بالمعنى الجنسي، و الجنس بما هو جنس معنى مبهم غير متحصّل، فتبدّل ما هو بازائه و هو بمنزلة المادّة لايوجب بطلان وجود المركّب منهما. و قد علم سابقاً أنّ الصورة الشخصية لايفتقر الّا الى مادّة لها مطلق التشخّص بصورة مّا على الاطلاق، فتبدّل المقدار على جسم واحد لايدلّ على عرضيته»[۱]، انتهى.

و لايخفى أنّ فهم المقصود من الايراد الّذي ذكره في غاية الخفاء. و الأولى في الايراد أن يقال: بقاء الصورة الجسمية الشخصية مع تبدّل المقدار لايوجب عرضيته ألا ترى أنّه تتبدّل الصور النوعية في الكون و الفساد على شخص الصورة الجسمية مع أنّها جواهر عندهم، و لعلّ ما ذكره أيضاً يراد به هذا، لكن تطبيقه عليه[۲] مشكل جداً.

و يمكن الجواب عن هذا الايراد الّذي أوردنا بأنّ الصور النوعية و ان لم يكن لها مدخل في وجود الصور[۳] الجسمية و تشخّصها، لكن لها مدخل في تحصّل أنواع الجسم، و هم قد اعتبروا في الجوهر الحال إمّا تقوّم المحلّ به أو تصيره ايّاه نوعاً، و المقدار قد يثبت عدم تقويمه لوجود الصورة بدليل التبدّل. و أمّا عدم تصيّر[۴] الجسم نوعاً فظاهر، اذ الظاهر أنّ الأجسام ذوات المقادير المختلفة ليست أنواعاً مختلفة.

و لقائل أن يقول أنّ التبدّل لايدلّ على عدم تقويمه للوجود، اذ لعلّ مقداراً مّا له مدخل في تقوّم الصورة الجسمية، كما أنّ صورة مّا جسميته[۵] لها مدخل في تقوّم الهيولي؛ فافهم!

[۱۵/۹٤] قوله: فقد قال ان هذه هي الابعاد المقوّمة للجوهر الجسماني.

تقويمها له ممنوع.

---

۱. تعليقة الهيات الشفاء / ۸٤

۲. ف : بطبيعته علة

۳. م : الصورة

۴. ق ، م : تصيّره / ص : تعيين

۵. م : جسمية

[٥/٩٥] قوله: ثمّ هي بما هي وحدة مستغنية عن أن تكون شيئاً من الأشياء.

ان أريد به أنّ الوحدة لايجب أن تكون عين شيء من الأشياء، فهو مسلّم، لكن لايدلّ على استغنائه عن الأشياء، و هو ظاهر. و ان أريد أنّها مستغنية عن الأشياء فهو أوّل البحث.

[٦/٩٥] قوله: و كلّ شيء فانّما يصير ....

ان أريد التوقّف فممنوع و ان أريد الاستلزام فمسلّم لكن لايجدي نفعاً.

[١٣/٩٥] قوله: فيجب علينا أوّلاً أن نبيّن أنّ المقادير ....

قيل: «وجه التقديم و التأخير في هذه المقاصد الثلاثة أنّ بيان ماهية الشيء و تعريفها و تحديدها و تقسيمها الّذي هو أيضاً من باب القول الشارح أقدم من اثبات [الف - ١١٧] نحو وجودها و كونها من الجواهر أو الأعراض، و كذلك الاشتغال باثبات نحو وجود الشيء و معرفته بالبرهان أحرى بالتقديم[١] من الاشتغال بدفع شكوك المشكّكين، لأنّ المقصود في الأوّل تكميل العارف نفسه، و في الثاني غالباً اصلاح حال الغير و مصلحة النظام. و تكميل النفس أهمّ من اصلاح حال[٢] الغير، فيكون أولى بالتقديم[٣]»[٤]، انتهى.

١. ق، ص، ك، س: بالتقدم
٢. ق، ك: - حال
٣. ق، ك: بالتقدم
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٥

[الفصل الثّاني]

[في الكلام في الواحد]

[٦/٩٧] قوله: و ذلك بعد الواحد بالعرض

أي غيره.

[٧/٩٧] قوله: و الواحد بالعرض هو أن يقال .... .

لايخفى أنّ هذا هو معني الاتحاد و الهوهو. و أمّا تحقيق معني الوحدة فيه فلايخلو عن اشكال، اذ الواحد في صورة الاتحاد بالعرض امّا أن يكون كلّ من الطرفين أو مجموعها. و الأوّل ظاهر أنّه لامعني له هيهنا[١]. و الثاني يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار و وحدته الاعتبارية الّتي يعتبر مثلها في المجموعات كالعشرة الواحدة و العسكر الواحد و نحوهما. و لعلّ الفرق أنّ في الثاني يلاحظ تكثّر الأجزاء[٢] و يجعل المجموع أمراً واحداً، و في الأوّل لايلاحظ تكثّر الأجزاء، بل يؤخذ[٣] المجموع، كأنّه لاتكثّر فيه و لاجزء له، بل هُو امر واحد[٤] بسيط باعتبار أنّ كلّا من أجزائه عين

---

١. ق : ـ هيهنا　　　٢. ك : الآخر

٣. ق ، م : يوجد

٤. ق : ـ واحد. ص : + في الأوّل لايلاحظه تكثر الاجزاء لا...

الآخر بالعرض و ارجاع معني الوحدة فيهما الى وحدة الأمر المتفق[1] ممّا فيه بعيد.

و قد قيل اشارة الى: «الواحد بالعرض و هو ما تكون أشياء متعددة بالذات متوافقة في أمر واحد هو جهة وحدتها، و هي إمّا مقوّمة لتلك الأشياء أو عارضة لها، أو لامقوّمة و لاعارضة، بل اضافة محضة و نسبة صرفة، كما يقال نسبة الملك الي المدينة و النفس الى البدن واحدة، أي هما واحد في النسبة»[2]، انتهى.

و هذا الحصر ممّا لايصحّ، فكأنّه من باب الاختصار لظهور الأمر.

[٨/٩٧] قوله: و ذلك إمّا موضوع و محمول عرضي.

قيل: «و أمّا قول الشيخ و ذلك امّا موضوع و محمول عرضي فينبغي[3] له أن يبيّن جهة الوحدة فيهما، و أنه من أيّ جهة يقال: انّ زيداً و ابن عبداللّه و[4] زيداً و الطبيب واحد؟ و الحقّ أنّ جهة الوحدة في الموضوع و المحمول العرضي هي الوجود بالعرض»[5]، انتهى.

و أنت خبير بأنّ جهة الوحدة في الوحدة العرضية لايلزم أن يكون أمراً واحداً كموضوع واحد أو محمول واحد للطرفين[6]، اذ كما يجوز أن تكون وحدة أمر متعلّق بالطرفين جهةً لوحدة الطرفين، فكذا يجوز أن يكون معني آخر متعلّق بهما يكون جهةً لوحدتهما، اذ لادليل على انحصار الجهة في الأمر الأوّل، و هو ظاهر.

و حينئذ نقول: انّ جهة الوحدة في الموضوع و المحمول العرضي هو كون أحدهما حالاً في الآخر، كيف و اذا جاز أن يكون كونهما حالين في محلّ واحد أو محلّين لحال واحد جهةً لوحدتهما، فلم لايجوز أن يكون حلول أحدهما في الآخر جهة لها، بل هي أولى و اقرب كما لايخفى!؟

---

١. م : المتفق
٢. تعليقة الهيات الشفاء /
٣. ق ، ك : فيبقى
٤. م : أو
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٦
٦. ق ، ك : لطرفين

و القول بأنّ الأوّلين يرجعان الى وحدة الموضوع و المحمول، فلذا يصحّ أن يكونا [ب - ١١٧] جهة الوحدة. و أمّا الأخير -فلما لم يرجع الى وحدة شيء فلايصلح[١] للجهتية[٢]- فساده[٣] ظاهر؛ اذ أيّ دليلٍ على أنّ جهة الوحدة لابدّ أن تكون وحدة أمر فتثبت[٤]. لكنّ الواحد الّذي بالذات منه واحد بالجنس -أي الجنس الواحد كالحيوان الّذي هو جنس- واحد.

[١٥/٩٧] قوله: و هو الواحد بالفصل.

أي الواحد النوعي يلزمه أن يكون واحداً بالفصل، أي يكون له فصل واحد، و الّا فظاهر أنّ معني الواحد بالنوع و الواحد بالفصل متغايران. و الأوّل: هو الانسان، و الثاني: الناطق[٥]. فكيف يكونان متحدين؟ و لاأدري ما فائدة هذا الكلام من الشيخ، و أيّ منظور له فيه!؟

[١٥/٩٧] قوله: و منه[٦] واحد بالمناسبة.

أي المناسبة الواحدة مثلاً نسبة الملك الى المدينة و نسبة الربّان الى السفينة واحدة، لابمعني أنّهما متحدان[٧] في النسبة؛ اذ على هذا يرجع الى الاتحاد بالعرض، بل بمعني أنّ هذه النسبة الكلّية الّتي تتحقّق في هذا و هذا نسبة واحدة، كما أنّ الحيوان جنس واحد.

و لايخفى أنّ النسبة لاتخلو من أن يكون إمّا جنساً أو نوعاً أو غيرهما من الكلّيات الخمس، لكن لايلاحظ في هذا الاعتبار كونها[٨] أحد هذه الكلّيات، اذ

---

١. ك : فلايصحّ
٢. ق : للجهة
٣. ص : ففساده
٤. ك : فتثبت
٥. م : للناطق
٦. ق : منه
٧. ق ، س : يتحدان
٨. ك ، م : كونها

بهـذا[١] الاعتبار وحدة النسبة ترجع الى وحدة الكلّيات، بل انّها يلاحظ محض كونها نسبة، كما يلاحظ الحيوان مثلاً واحداً من دون ملاحظة جنسية. و لعلّ اعتبار هـذا الاعتبار في خصوص النسبة من بين ساير الكلّيات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار فيها دون غيرها، كما أنّ في الوحدة بالعرض أيضاً يجعل اتحاد الطرفين فيها قسماً خاصاً من الاتحاد دون ما عداها من الكلّيات الطبيعية، مثلاً لم يجعلوا الاتحاد في الحـيوانـية و الانسانية و النباتية و نحـوها أقساماً خاصة للوحدة بالعرض، و جعلوا الاتحـاد في النسبة قسماً خاصاً منها، و كأنّه لامنشأ لذلك كلّه سوى الشيوع الّذي ذكرته. و منه واحد بالموضوع، أي موضوع واحد لاتحاد الشيئين في الموضوع.

و بما قرّرنا، مراد الشيخ من قوله: الواحد بالجنس و النوع و المناسبة و الموضوع. اندفع عنه ما قيل: «ثمّ العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس و الواحد بالنوع و بالمناسبة[٢] و بالموضوع من أقسام الواحد بالذات»[٣]، انتهى و العكس[٤] التعجّب.

[٣/٩٨] قوله: و الواحد بالنوع كذلك ....

قيل: «ثمّ لايخفى أنّ الغرض من جعل الواحد بالنوع قسماً و الواحد بالجنس قسماً آخر، و كذا اعتبار القرب و البعد[٥] في الجنس في أقسام الواحد، ليدلّ على تـفاوت الوحدات قوّة و ضعفاً، فلايحسن حينئذ اعتبار النوع الاضافي و تقسيمه بـالقرب و البعد[٦]، لأنّه يختلّ به المقصود، و يفوت الغرض من[٧] مـعرفة درجـات الوحـدة في الكمال و النقص. و لافائدة هيهنا في[٨] أخذ اعتبار[٩] لم يكن في الآخر، فتكون مرتبة

---

١. ق : بهذه
٢. ك : بالجنس و النوع و المناسبة
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٧
٤. ك : انعكس
٥. ص : بعيد
٦. ص : البعيد
٧. ص : عن
٨. ص : + ان
٩. ق : ـ اعتبار / ص ، ك ، م : الاعتبارين

خاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية أو ضعيفةً لايختلف بأن يعتبر كونها نوعاً [الف - ۱۱۸] اضافياً بعيداً أو جنساً قريباً؛ و الّذي يؤثّر هيهنا ليس الّا اعتبار مراتب القرب و البعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصّل الشخصي، سواء كان اسمه جنساً أو نوعاً اضافياً، فلافائدة للخلاف في هذا الاعتبار الّا مجرد اختلاف[1] العنوان و التسمية»[2]. انتهى.

و أنت خبير بأنّ انحصار الفرض في هذه التقسيمات ـ ما[3] ذكره ـ ممّا لاشاهد عليه، فايراده ممّا لاورود له.

[۶/۹۸] قوله: و معلوم أنّ الواحد بالجنس كثير بالنوع ... .

بيان أحوال و أحكام لأنواع الواحدات الّتي ذكرها. و هو أنّ الواحد بالجنس ـ أي الجنس الواحد ـ تكون له أنواع كثيرة البتة، بناءً على ما تقرّر عندهم من أنّ الجنس لابدّ أن يكون مقولاً على كثيرين مختلفين في الواقع، و لايكفي القول بحسب الفرض.

و أمّا الواحد بالنوع فيجوز أن تكون له أشخاص كثيرة، و يكون قوله على كثيرين في الواقع؟ و أن لاتكون له[4]، بل يكون نوعه منحصراً في فرد[5]، بل لايكون له فرد أصلاً.

و كأنّه[6] لم يذكر الشيخ هذا القسم اعتماداً على الظهور، و كون النوع كذلك بناءً على أنّه لم يعتبروا فيه القول على كثيرين في الواقع، بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي[7] ايضاً[8].

---

۱. ك : الاختلاف
۲. تعليقة الهيات الشفاء / ۸۷
۳. ص : فيما
۴. أي : فيجوز أن لا تكون له أشخاص كثيرة
۵. ص : الفرد
۶. ك : فكأنّه
۷. م : الفرض
۸. ص ، م : + هذا

و قد قيل في هذا المقام: «قد علمت أنّ الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الّا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير متحصّلة، و أنّ الأنـواع المـتكثّرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض، و جهة وحدتها هي الجنس، و كذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الاّ طبيعة متحصّلة نوعية نوعاً قريباً. و أمّا الاعداد الواقـعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض.

و كلام[1] الشيخ هيهنا في الواحد بالذات و هو ما لاتكون أمور كثيرة مشتركة في واحد، فلامناسبة للكثير بالعدد، و لاللكثير بالنوع لأن يـعدّ مـن أقسـام الواحـد بالذات؛ فانّ الأشخاص بما هي أشخاص كثرتها و اختلافها بالتشخّصات، و هي بها تصير أشخاصاً و لااتحاد في التشخّصات، فالأشخاص بما هـي أشـخاص و ذوات تشخّصات يكون المعني النوعي خارجاً عنها، فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحاداً ـ عرضياً أي بالعرض ـ و كذا اتحاد الأنواع في الجنس»[2]، انتهى.

و بما قرّرنا مراد الشيخ من أنّه في صدد بيان أحكام الوحدات[3] ظهر عدم اتّجاه هذا الكلام رأساً. اذ ليس مراد الشيخ أنّ الأنواع و الأشخاص الكثيرة من أقسـام الواحد بالذات، حتّى يرد ما أورده. و ليت شعري من أين فـهم أنّ الشـيخ جـعل الأنواع و الأشخاص من الواحد بالذات!؟ اذ ليس في كلامه ما يوهم ذلك أصلاً.

ثمّ تكثّر الأشخاص و الأنواع و عدم اتحادهما بالذات أمر ظاهر، لاحاجة الى ما تجشّمه من جعل النوع و الجنس خارجاً عنهما، حتّى يكون اتحادهما فيهما اتحـاداً بالعرض، اذ الاتحاد في الأمر الداخل أيضاً اتحاد بالعرض، و لايلزم أن يكون الاتحاد بالعرض اتحاداً في الأمر الخارج. و هو ظاهر، هذا مع ما في [ب - ١١٨] جعل النوع و الجنس خارجاً عن الأشخاص و الأنواع، اذ لايظهر له وجه صحّة و استقامة أصلاً؛

---

١. م : فكلام

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٧

٣. ص : ـ الواحدات

فافهم!

[٩٨/٨] قوله: فيكون من جهة نوعاً ....

يفهم من ظاهر هذا الكلام أنّه فرق بين النوع المتكثّر الأشخاص و النوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى، أي في كونه نوعاً و كلّياً من جهة، و ليس بنوع و لا كلّي من جهة. و لايفهم ظاهراً فرق بينهما؛ اذ النوع لو اعتبر من حيث المفهوم فهو نوع و كلّي، و اذا اعتبر من حيث الخصوصية فهو ليس بنوع و لاكلّي سواء كان منحصراً في الفرد أم لا؛ و كان الفرق بينهما بزعم أنّ المتكثّر الأشخاص لابدّ فيه من انضمام تشخّصات من خارج دون المنحصر في الفرد، اذ تشخّصه[1] بنفس ماهيته؛ فحينئذ يصحّ أنّ الثاني باعتبار نوع و كلّي، و باعتبار لا، بخلاف الأوّل. لكن في كلّ من هاتين[2] المقدّمتين نظر و تأمّل. و بسط القول فيه في *تعليقات الاشارات*[3].

[٩٨/١٤] قوله: و هو أمّا في الخطوط فالّذي لازاوية له ....

قيل: «هذا المقدار غير كافٍ في الاتصال الحقيقي، فأنّه اذا اتصل رأس خط برأس خطّ آخر بحيث لازاوية بينهما، بل كانا على استقامة، و لكن توجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلاً واحداً في الحقيقة، بل في الاشارة الحسية فقط. فينبغي أن يقال: المتصل في الخطوط ما لاتكون له نقطة في الوسط بالفعل، و في السطوح مالايكون بين أجزائه خطّ بالفعل، و في الأجسام ما لا يكون بين أجزائه سطح بالفعل»[4]، انتهى.

و فيه نظر؛ لأنّ الشيخ لمّا قال انّ المتصل الحقيقي ما تكون فيه الكثرة بالقوّة فقط، فظاهر أنّ مثل الخط الّذي ذكره[5] هذا القائل خارج عنه لوجود الكثرة فيه بالفعل

---

١. ق، ك: ...
٢. ص: الهاتين
٣. المصدر ...
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٨
٥. م: ذكر

قطعاً، و لاحاجة الى التصريح بخروجه. و انّما ذكر الّذي لازاوية له لحصول الاشتباه في أنّ ذا[١] الزاوية هل هو متصل حقيقي و ليس[٢] فيه كثرة بالفعل، أم لا؟ فحقّق أنّ المتصل الحقيقي الّذي لاكثرة فيه بالفعل، هو غير ذي الزاوية، و أنّ ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل لكنّه متصل، بل المتصل الحقيقي. و أمّا الّذي ذكره القائل فلافائدة في التعرّض له؛ فافهم!

[١٧/٩٨] قوله: الّا أن اطرافها تلتقي عند حدّ مشترك مثل جملة الخطّين المحيطين بالزاوية.

كلام الشيخ هيهنا و في مواضع أخرى تدلّ على أنّ مثل الخطّين المحيطين بالزاوية الغير المتماسين موجودان بالفعل، و أنّهما يلتقيان عند حدّ واحد[٣] في الواقع مشترك. اذ لو كان حدّاهما متغائرين في الواقع و متحدين في الحسّ[٤] لمّا كان فرق بينهما و بين الخطين المتماسين، و حينئذ يشكل الأمر من حيث انّه[٥] يلزم قيام عرض واحد بمحلّين، و كأنّه يجوز هذا في مثل هذه الصورة. و يزعم أنّ دليل امتناعه لايجري هيهنا؛ فتدبّر!

[١/٩٩] قوله: و يليه أن تكون الاطراف متماسة ... .

قيل في هذا المقام: «فما[٦] يلي المتصل الحقيقي هو الّذي فيه كثرة بالفعل من أحاد نوعه، الّا أن اطرافها تلتقي عند حدّ مشترك، مثل [الف - ١١٩] بمجموع الخطّين المحيطين بالزاوية، بل بمجموع الخطّين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية، و يليه ما يكون أموراً متخالفة متماسّة أطرافها متلاصقة يعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدّة

١. ص: ـ ذا
٢. كذا
٣. م: عند حدود حد
٤. ص: الجنس
٥. ص: اذ
٦. ص: فيما

الالتحام، فيكون لها اتحاد في الحركة، لكن الحقّ أنّ وحدة حركتها تابعة للالتصاق[1] الواقع بينهما، و هو ضرب من الوحدة، لا أنّ اتحادها تابع لوحدة حـركتها، و ذلك كالأعضاء الحيوانية»[2]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا اولاً: فلأنّ قوله: «بل بمجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية» ليس بصحيح، لأنّ هذين الخطّين لو كانا متلاصقين بحيث يتحرك كلّ منهما بحركة الآخر فهما من القسم الثالث، و ان لم يكونا متلاصقين بل متماسّين فقط فيكونان خارجين عن المقسم، اذا المقسم هو الوحدة بالاتصال، و هما واحدان بالتماس. و قد جعلها الشيخ قبل هذا متقابلين حيث قال: «و قد يكـون بـالاتصال و قـد يكـون بالتماس» و لو فرض عدم خروجها عن المقسم فلاشكّ أنّ وحدتها[3] أضعف من وحدة القسم الثالث، فكيف عدمها من القسم الثاني.

و أمّا ثانياً: فلأنّه يفهم من ظاهر كلامه حيث قال أوّلاً من آحاد نوعه و ثانياً أموراً متخالفة، أنّه يعتبر في القسم الثالث أن لايكونا مـن نـوع واحـد كأعـضاء الحيوان الّتي مثّل بها؛ و ظاهر أنّه ليس كذلك، بل الخـطّين المـتلاصقين و[4] مـثلاً[5] الجسمين المتلاصقين اللّذين يكونان من نوع واحد، كعظمين مثلاً أيضاً مـن القـسم الثالث؛ فافهم!

[٥/٩٩] قوله: و الوحدة بالجملة في هذه أضعف.

الظاهر أنّه اشارة الى القسم الثالث.

---

١. ص: للانعطاف

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٨

٣. ق، ص: وحدتها

٤. ك: ـ و

٥. ص: ـ و مثلاً

[٩/٩٩] قوله: و الوحدة بالاتصال إمّا معتبرة مع المقدار فقط، و إمّا [أن تكون] مع طبيعة أخري، مثل أن تكون ماء أو هواء.

يعني أنّ الوحدة الاتصالية قد يعتبر معروضها المقدار فقط، و يقال: الواحد بالاتصال، و يراد به: المقدار المتصل الواحد. و قد يعتبر معروضه أمراً آخر و طبيعة أخرى كالماء و الهواء و نحوهما، و يقال: الواحد بالاتصال و يراد به الماء المتصل الواحد أو الهواء المتصل الواحد و نحوهما.

[١٠/٩٩] قوله: و يعرض الواحد[١] بالاتصال أن يكون واحداً في الموضوع ...

يعني لابدّ أن يكون الواحد بالاتصال واحداً[٢] بالموضوع أيضاً، أي موضوعاً واحداً، بمعني أن لايكون أشياءً متخالفة بالنوع[٣]، حتّى يكون موضوعات متعدّدة؛ بل لابدّ أن يكون المتصل الواحد أمراً واحداً متفقاً بالنوع، لا أن يكون بعض أجزائه من نوع و بعضها الآخر من نوع آخر. و هذا ما يقولون و اشتهر بينهم و تمسّكوا به في ردّ مذهب ذيمقراطيس من أنّ المتصل الواحد لاينقسم الى أجزاء متخالفة بالطبع، بل أقسامه كلّها متفقة في الطبع.

[١١/٩٩] قوله: فانّ الموضوع للمتصل[٤] بالحقيقة جسم بسيط متّفق الطبع.

المراد بالمتصل بالحقّيقة [١]: إمّا[٥] مفهوم المتصل الحقيقي، فيصير المعني أنّ ما يصدق عليه أنّه متصل حقيقي يجب أن يكون [ب - ١١٩] جسماً بسيطاً متّفق الطبع [٢]: أو المراد به المقدار، لأنّه المتصل حقيقة، و اتصال غيره بتوسّطه. و المعني: انّ

---

١. في المصدر: للواحد
٢. ق، ك: واحد
٣. ق: بالموضوع
٤. في المصدر: المتصل
٥. ق: الى

المقدار المتصل الواحد يجب أن يكون موضوعه جسماً بسيطاً متفق الطبع.

[١٢/٩٩] قوله: فيكون موضوع وحدة الاتصال ....

أي ما له الوحدة الاتصالية لابدّ أن تكون له الوحدة بحسب الطبع أيضاً، أي لابدّ أن تكون طبيعة واحدة لا[١] طبائع مختلفة، و مستندهم في ذلك كأنّه البديهة على ما صرّح به بعضهم، اذ لم نجدهم أقاموا دليلاً عليه.

و أنت خبير بأنّ دعوي البداهة فيه في محل المنع، كيف و عندهم أنّ الأشدّ و الأضعف مختلفان بالنوع!؟ مع أنّ في الحركة الكيفية يتحقّق فرد واحد متصل من الكيف منقسم الى الشديد و الضعيف إمّا في الذهن فقط أو في الخارج أيضاً. و القول باستثناء هذا المتصل من الحكمّ الكلّي العقلي لايخلو عن سماجة، و بالجملة المسألةُ محلّ تأمّل.

و قد قيل في هذا المقام: «قد علمت أنّ الوحدة في كلّ شيء هي عندنا وجوده، و قد مرّ أنّ الاتصال ـ أعني المقدار ـ نوع من الوحدة، و المقدار مقدار شيء لامحالة كالماء و الهواء، فبالحقيقة المقدار الجسماني هو وحدة الجسم و وجوده، و السطح انّما يحصل من انتهائه و انقطاعه. و كذا الخط انّما يحصل من انقطاع السطح. و كذلك حكم العدد في أنّه عدد لشيء[٢] و[٣] أنّه مؤلّف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الأشياء، بل على ماهيّاتها في اعتبار العقل.

فاذا تقرّر هذا فنقول: لابدّ أن تكون مع الاتصال ماهية أخرى مثل ماء أو هواء أو غيرهما، لتكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها، و لابدّ أن يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعاً غير مؤلّف من ماهيات متخالفة خلافاً لبعض الموقّتين[٤] حيث

١. ق ، ك : طبيعة لما
٢. ق : شيء
٣. ص : في أو
٤. المراد : صدر الدين محمد الدشتكي

تمسّك بعبارة بهمنيار في *التحصيل* و هي: انّ كلّ ما وحدته بالفعل كثرته بالقوّة؛ فزعم أنّ اعضاء الفرس مثلاً كلّها متصلة موجودة بوجود واحد. و المراد ممّا نقله منه على تسليم حقيقية هو أنّ ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة الّتي تقابل تلك الوحدة هي بالقوّة، و هيهنا أي المتألّف من متخالفة الماهية ليست له وحدة بالاتصال، بل لو كانت لكانت من جهة اخرى. نعم لو كان مراد هذا المدقّق أنّ الحقيقة الفرسية مثلاً غير متقوّمة من الأبعاض البدنية ـ كالعظم و اللحم و غيرهما ـ لكان له وجه، كما سيأتي.

و بالجملة موضوع[1] الوحدة الاتصالية غير مختلف و لامتألّف من حقائق مختلفة لما ذكرنا من أنّ متصلية الشيء هي نحو وجوده، و الاتّحاد في الوجود يوجب الاتّحاد في الماهية بالفعل، كما: انّ الاختلاف في الماهية يستدعي الاختلاف فيه؛ فاذاً كلّ ما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع، سواء أريد بذلك المتصل نفس المقدار أو الطبيعة المتقدّرة كالماء و الهواء، فيكون كلّ متصل [الف - ١٢٠] واحداً بالموضوع أو موضوعاً واحداً. و الصورة الواحدة أيضاً يصحّ أن يقال: انّها واحدة بالموضوع ـ أعني المادّة ـ و كذا يلزم الواحد بالاتصال أن يكون واحداً أيضاً في الطبيعة»[2]، انتهى.

و فيه أمور. أحدها، جعل الاتصال مقداراً، ثمّ جعله وحدة، ثمّ وجوداً. و هذا كأنّه شيء[3] لم ينطق به أحد الى الآن سوى هذا القائل. و ليت شعري كيف يرضى أحد بأن يقول انّ مقدار الشيء وجوده؟!

و ثانيها: جعل مراد ذلك البعض المدقّق ممّا نقله ما ذكره، و فيه أيضاً غرابة[4]؛ اذ أراده ذلك المعني ممّا ذكره لايتصوّر اليها سبيل أصلاً.

---

١. ق، ك: الموضوع

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٩

٣. ق: - شيء

٤. ق: قرابة

و ثالثها: انّ الاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في الماهية بالفعل، و فيه منع؛ اذ الجنس و الفصل مختلفان في الماهية و متحدان[1] في الوجود عندهم، و الفرق بين الماهية المحصّلة و غير المحصّلة مشكل. و بالجملة هذه المقدّمة محلّ كلام.

و رابعها: ان قوله: «و الصورة الواحدة أيضاً يصحّ أن يقال أنّها واحدة بالموضوع، اعني المادّة»، كأنّه ممّا لامدخل له في هذا المقام كما لايخفى.

و خامسها: انّ قوله: «و كذا يلزم الواحد[2] بالاتصال أن يكون واحداً أيضاً في الطبيعة»، يدلّ على أنّ قول الشيخ: «فيكون موضوع وحدة الاتصال» الى آخره مطلب على حدة غير ما سبقه. و أنت خبير بأنّه ليس كذلك، بل هو نتيجة لما سبقه، بل عينه. و لاادري أنّه بعد جعله مغائراً لما سبقه و حمل هذا على ما حمله على ما يحمل ما سبقه.

هذا ثمّ قيل بعد ما نقلنا: «لكن هيهنا شبهة استصعبوا حلّ عقدتها، و هي: انّ الأجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة، اذ العقل بمعونة الوهم يحلّله اليها، و لايمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة، كيف و كثيراً ما[3] تصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا: بعض هذا المتصل حارّ و بعضه بارد و بعضه ذراع أو موازٍ لكذا، و الحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع. فاذن اذا كانت أجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد، و ليس الحمل مبناه[4] الّا الاتحاد في الوجود، فاتحادها في الوجود[5] يوجب صحّة حمل بعضها على بعض و على الكلّ و حمل الكلّ على البعض، و بأن يقال هذا الذراع نصفه أو ثُلثه أو نصف[6] الذراع ذراع أو نصفه ثلثه.

ثمّ قال بعد نقل جواب من بعض الأجلّة و تزييفه: «و الجواب المحصّل أنّ المتصل الواحد ما لم ينقسم ـ و لو ذهناً ـ لم تتحقّق مغايرة أصلاً، فلاحمل. و اذا تحقّق شيء

---

١. م: يتحدان
٢. ص: الواحدة
٣. ق، م: ـ ما
٤. ق: منشاء
٥. ق: ـ فاتحادها في الوجود
٦. ص: بعض

من أنحاء القسمة الّتي معناها و مفادها حصول الكثرة و احداث الهويتين المتصلتين و اعدام الهوية الواحدة فلاوحدة في الوجود و لاحمل. و قد مرّ أنّ الواحد بالاتصال فيه قوّة التعدّد في الاتصال، سواء كان في الخارج أو في الوهم، فما لم يخرج تعدّد من القوّة الى الفعل فلا اتحاد هناك، بل وحدة خالصة، و اذا خرج الى الفعل فلا اتّحاد ايضاً، بل هناك اثنينية صرفة. فلاحمل على التقديرين»[1]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً [ب - ١٢٠] فلأنّ عدم وجود الأجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البديهة، و كيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجوداً فيه أصلاً، لابالفعل و لابالقوّة، بل يصير موجوداً بعد التحليل.

و أمّا ثانياً: فلأنّ القول بحدوث الأجزاء بالقسمة[2] الوهمية ممتازه مستقلة يوجب[3] القول بانعدام الكلّ حين القسمة على ما هو رأيهم في اثبات الهيولى بالانفصال[4]، مع أنّ هذا القائل اعترف به ايضاً. حيث قال: «و اعدام الهوية الواحدة» و حينئذ نقول: القول بانعدام الكلّ بالقسمة الوهمية أمر لاينبغي أن يقول به جاهل فضلاً عن عاقل، و كيف يقول أحد بأنّ شخصاً في المشرق اذا توهّم انقسام جسم في المغرب انعدم ذلك الجسم في المغرب و حدث جسمان آخران، و هل هذا الّا سفسطة صريحة و شناعة فضيحة!؟

و بالجملة انّا نعلم قطعاً بالضرورة أنّ حال الأجزاء لايتغير بالقسمة الوهمية من حيث الوجود الخارجي، بمعني أنّ وجودها في الخارج و نحوه و كيفيّة قبل القسمة و بعدها بحال واحد، و لايحصل فيه تغير و اختلاف أصلاً، و المنازع مكابر مقتضي[5] عقله. ثمّ ليطلب الجواب الحقّ من هذه الشبهة من تعليقاتنا على

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٨٩

٢. ص: القسمة

٣. م: فوجب

٤. ص: بالاتصال

٥. ص: بمقتضى

الشرح الجديد للتجريد.

[١٣/٩٩] قوله: بل نقول أنّ الواحد بالعدد ... .

شروع في بيان حال[١] آخر للواحد، سوى ما ذكره سابقاً.

[٨/١٠٠] قوله: و لا من جهة اخري.

قيل: «و هيهنا موضع نظر، و هو كون العقل غير منقسم من جهة أخرى و لو بالأجزاء المحمولة. مع[٢] كون الجوهر جنساً له عند الشيخ لايستقيم، اللّهم الّا أن يخصّص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج. و هذا[٣] الايراد عليه في باب النفس أظهر»[٤]، انتهى.

و لايخفى ان قول الشيخ بعيد هذا «فمن هذه الأصناف من[٥] الوحدة ما لاينقسم مفهومه في الذهن» كأنّه قرينة على التوجيه الّذي ذكره، اذ الظاهر أنّه حكم على حدة غير ما ظهر ممّا ذكره، الّا أن يقال الفاء للتفريع، و كأنّه بعيد عن المقام.

لايقال الايراد المذكور وارد على هذه العبارة بحيث لايندفع، اذ ليس بمعلوم أنّ مراده من هذا البعض الّذي لاينقسم مفهومه غير العقل و النفس و هو الواجب تعالى أو غيره من النقطة و الوحدة، مثلاً بناءً على عدم تركّبها ذهناً فكنفس الوحدة الّتي هي مبدأ العدد.

قيل فيه[٦]: «ان نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية ممّا[٧] ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي، فهي[٨] وحدة ضعيفة فيها قوّة الكثرة

---

١. ص ، ك : محال
٢. ص : حينئذ
٣. ك : هذه
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٩٠
٥. ق : - من
٦. ق : ففيه
٧. ص : بما
٨. ق ، م : و هي

الاتصالية، بل لو سألت الحقّ فاعلم أنّ العدد أيضاً من اقسام الوحدة، و هو مقابل الوحدة الّتي يتألّف منها تقابل التضائف، كما سيجيء تحقيقه، كما أنّ بعض الوجود مقابل لبعض، و ليس لمطلق الوجود[1] مقابل الّا العدم»[2]، انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه أين قال الشيخ: انّ نفس الوحدة لاتنقسم؟ بل لم يقل الّا[3] أنّ نفس الوحدة لاتكون هناك طبيعة أخرى، لا[4]أنّها لاتنقسم، و هو ظاهر.

و أمّا [الف - ١٢١] ثانياً: فلأنّ[5] انقسام مفهوم الوحدة ممّا لامعني له، و كونها نفس الاتصال على تقدير تسليمه[6] لايجدي أيضاً، اذ[7] الاتصال أيضاً لاينقسم، انّما المنقسم، المتصل، ثمّ كون العدد وحدة لايخلو عن غرابة.

[١٠٠/١٤] قوله: فمن هذه الاصناف من الوحدة ....

يعني: بعض هذه الأصناف الّتي ذكرنا من ـالوحدة أي الواحد ـ لاينقسم مفهومه في الذهن، أي ليس له الأجزاء الذهنية أيضاً فضلاً عن القسمة المادّية المكانية أو الزمانية. و المراد بالقسمة المادية المكانية كأنّه القسمة المقدارية الكائنة في الأمور القارّة، اذ كلّ جزء يحصل[8] بالقسمة من هذه الأمور يكون في مكان غير مكان صاحبه، و القسمة الزمانية هي تلك القسمة في الأمور الغير القارّة، اذ كلّ جزء من القسمة يكون في زمان غير زمان صاحبه. و يمكن أن يكون المراد بها[9] القسمة الكائنة في مكان أو زمان.

---

١. ص ، م : الوحدة
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ٩٠
٣. ص : لابل لم يقل الاّ
٤. ص : الا
٥. ق ، ك : فان
٦. ص : تعليمه
٧. ص : و ، ك : ـ اذ
٨. ك : يجعل
٩. ص : بهما

و قيل بعد جعل هذه الفقرة من الشيخ عنواناً: «و هي أعمّ من أن يكون معه معنى آخر، سواء كان من باب الوضع كالنقطة أوّلا ـ كالعقل و النفس ـ عند الشيخ باعتبار المغائرة بين الوجود و الوحدة فيها. [و] عندنا باعتبار الاشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية أو القصور[1] في الوجود الّذي هو مناط الحاجة أو الامكان، اذ لامغائرة عندنا بين الوجود و الوحدة الّا بحسب المفهوم، أو[2] لايكون معه معنى آخر و هو الوحدة الواجبة[3] بحسب التحقّق، و نفس معنى الوحدة بحسب المفهوم»[4]، انتهى.

و فيه، أمّا اولاً: فلأنّ هذا التعميم و التقسيم في هذا المقام بعد ما أورده الشيخ قبل[5] هذا ممّا لايظهر له وجه أصلاً.

و أمّا ثانياً: فلأنّه أيّ حاجة في بيان كون الوحدة في العقل و النفس مقارناً لمعنى آخر الى ما تجشّمه؟ ألم يكفيه أن يقال: انّ حقيقة العقل و النفس معنى مغائر لوحدتها على ما قال الشيخ قبل هذا؛ فافهم!

[١٠٠/١٦] قوله: و لنعد القسم الّذي يتكثّر أيضاً ... .

لمّا قال في التقسيم السابق أنّ الواحد منه ما لايتكثّر من حيث طبيعة المفروضة للوحدة و منه ما يتكثّره و قد قسّم القسم الأوّل الى أقسام، فهيهنا عاد الى القسم الثاني، و ذكر له أيضاً أقساماً.

[١٠١/٢] قوله: و في قوّته أن يصير مياهاً كثيرة بالعدد، لا لأجل المائية ... .

لايقال أنّ المقدار عندهم ينعدم بالتكثّر، فكيف يمكن أن يكون تكثّر الماء و

١. ف : التصوّر
٢. ص ، ک : اذ
٣. ك : الغالبة
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٩١
٥. ك : قبل

قبوله للانقسام[١] لأجل المقدار، لأنّهم يقولون انّ المقدار و إن كان ينعدم بالانفصال لكنّه يعدّ المادّة لقبول الانفصال، و عند الانفصال ينعدم هو و تبقى المادّة، و لامحذور؛ اذ المعدّ لايلزم بقاؤه عند حصول المستعدّ له، انّما يجب بقاء القابل فقط.

[٣/١٠١] قوله: فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و واحدة أيضاً بالموضوع ....

الظاهر أنّ الوحدة بالموضوع الّتي ذكر هيهنا غير الوحدة بالموضوع الّتي ذكر في التقسيم السابق، لأنّ المراد بما ذكر سابقاً هو أنّ الواحد بالاتصال لابدّ أن يكون واحداً بالموضوع، أي يكون موضوعاً واحداً [ب - ١٢١] بالطبع، بمعنى أنّه لايكون أموراً مختلفه بالطبع. و المراد هيهنا: انّ تلك الأمور المتكثّرة واحدة بالموضوع، أي يجوز أن يصير موضوع الجميع[٢] واحداً بأن ترتفع الكثرة و يحصل شيء واحد، كما هو[٣] رأيهم من أنّ المادّة في حال الاتصال و الانفصال واحدة. فالمنفصلان اذا صارا متصلاً واحداً تصير المادّة الّتي كانت متكثّرة واحدة؛ و بين المعنيين بون بعيد.

و قد قيل في هذا المقام: «فالمياه المتعدّدة واحدة بالموضوع، يعني المادّة كثيرة بالعدد و الماء الواحد واحد بالعدد و بالموضوع[٤]، و قد مرّ أنّ كلّ واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد، لاكأشخاص[٥] ليست واحدة بالموضوع، بمعنى أنّه ليس من شأن عدة من موادّها القريبة أن يتّحد و يصير مادّة الانسان الواحد، و قد ذكر سبب ذلك آنفاً. و باقي الفاظ الكتاب واضح، بل قد علم أكثر هذه المعاني من قبل، و لم يكن في اعادتها كثير فائدة»،[٦] انتهى.

و قد علمت أنّ ما مرّ من «أنّ كلّ واحد بالاتصال واحد بالموضوع» ليس المراد

---

١. ص: الانقسام
٢. ص: بالجميع
٣. ك: - هو
٤. ك: + اذ
٥. ص: لاشخاص
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٩١

به ما هو المراد هيهنا، و ما ذكره من أنّه[١] «علم أكثر هذه المعاني من قبل» ليس بذاك، لأنّ هذا التقسيم ليس فيما سبق منه أثر. و هذا القائل كأنّه لمّا حمل الوحدة بالموضوع الّتي في السابق على ما هيهنا، فلذلك حكم بأنّ أكثر هذه المعاني علم فيما سبق، و قد عرفت ما فيه.

ثمّ السبب الّذي أشار الى أنّه ذكره آنفاً هو أنّه قال في توجيه التقسيم السابق: «و الثاني مثل الانسان الواحد، فأنّه لايمكن أن يصير انسانين، و كذا الحيوان الواحد لاينقسم حيوانين، اذ ليس جزء الحيوان حيواناً. و السبب في ذلك أنّ الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليست واحدة[٢] بالاتصال و لاسارية في أجزاء المادّة الجسمانية، بخلاف الصورة المائية و الهوائية مثلاً، فانّها متصلة سارية في المادّة»، انتهى.

و لايخفى أنّ هذا السبب الّذي ذكره ليس ممّا يقول عليه، اذ عندهم أنّ عند انفصال الماء الى مائين تنعدم صورة[٣] الجسمية و النوعية عن[٤] الواحدة و تحدث[٥] صورتان أخريان[٦] من كلّ منهما؛ فاذا جاز أن ترجع الصورة السارية بعد الانعدام في القسمين، فلم لايجوز أن ترجع الصورة الغير السارية أيضاً؟ يعني أنّ في صورة[٧] الانسان مثلاً اذا فرض أنّه قسم انسان الى قسمين؛ فغاية الأمر أن تنعدم صورته[٨] الجسمية و صورته[٩] الانسانية، فلم لايجوز أن ترجع صورته الانسانية أيضاً في قسميه[١٠] كما ترجع الصورة الجسمية؟

بل لايبعد أن يقال: انّ الأمر في الصورة الغير السارية أظهر، اذ الظاهر في الصورة

---

١. ق : ان
٢. ص : راجدة
٣. ص : صورته
٤. ص ، ك : ـ عن
٥. ق ، م : يحدثان
٦. ق ، ك : اخر
٧. ص : الصورة
٨. ص : صورة
٩. ص : صورة
١٠. ق : قسمين

السارية أنّها تنعدم أيضاً مع انعدام الصورة الجسمية و تعود[١]. أمّا الصورة الغير السارية فيمكن التزام أنّها لاتنعدم، بل هي باقية مع الهيولى. فكما أنّ الهيولى تتّحد و تتكثّر و هي باقية بعينها في الحالين يجوز [الف - ١٢٢] أن تكون الصورة الغير السارية أيضاً كذلك. و الأولى أن يبني[٢] الأمر على ما هو المشاهَد، اذ نشاهد أنّ المادّة القريبة للانسان الواحد لاتصير مادّة لانسانين بمجرّد الانفصال، و لاالعكس. بل لابدّ من استحالات كثيرة إن كانت تصير و[٣] الّا فلا، بخلاف الماء، فأنّه بمجرّد الانفصال و الاتصال تحصل فيه الوحدة و التكثّر.

و يمكن أيضاً أن يقال: مراد الشيخ بالشخص الانساني[٤] نفسه، و حينئذ عدم امكان صيرورة شخص شخصين ظاهر جداً، لكن ظاهر العبارة كأنّه لايساعده؛ فافهم!

[١٠٢/٨] قوله: فان هاتين حالتان[٥] متفقتان و ليس وحدتهما بالعرض.

ظاهر الكلام ليس بمستقيم، اذ وحدة الحالتين أيضاً وحدة[٦] بالعرض كوحدة زيد و عمرو من حيث النوع، لأنّ الحالتين فردين متغائرين من النسبة[٧]، فوحدتها باعتبار أنّ ما يصدق عليهما[٨] ـ و هو النسبة ـ واحد، و هو وحدة بالعرض قطعاً.

و يمكن أن يتكلّف و يقال: مراده باتفاق الحالتين و وحدتهما: انّ الحال الّذي في السفينة و المدينة بالنسبة الى الربّان و الملك أمر واحد بالذات، و وحدة السفينة و المدينة باعتبار اشتراكهما في هذه الحالة الواحدة وحدة بالعرض، لكنّه تسامح في العبارة اعتماداً على الظهور، و الاّ فشأن الشيخ أجل و أعلى من أن يخفى عليه مثل هذه

---

١. ق : ـ و تعود
٢. م : بنى
٣. ص : ـ مادة لانسانين ... تصيرو
٤. ص : الانسان
٥. ق : حالتين
٦. ص : ـ وحدة
٧. ق : القسمة
٨. ص : صدق عليها

الأمور.

[٣/١٠٣] قوله: فيعرف[١] في أنّ الواحد بالجنس أولى بالوحدة ... .

ما ذكره شامل للوحدة بالذات و بالعرض جميعاً. مثلاً الجنس[٢] الواحد أولى بالوحدة من النسبة الواحدة و هكذا. و كذا اتحاد الأمرين في الجنس أولى بالوحدة من اتحادهما في النسبة و هكذا.

[٧/١٠٣] قوله: و الواحد قد يطابق الموجود في أنّ الواحد يقال على كلّ واحد من المقولات.

كالموجود قبل التخصّص[٣] بالمقولات. و ايراد لفظة[٤] «قد» ليس بشيء و أمره سهل.

١. ف : فيصير في
٢. ص : للجنس
٣. م : التخصيص
٤. ص : لفظ

[الفصل الثّالث]

[في تحقيق الواحد و الكثير و ابانة أنّ العدد عرض]

[١٠٥/١] قوله: لكنّه يشبه أن تكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيّلنا، و الوحدة اعرف عند عقولنا.

كان المراد بـ «التخيّل» ما يشمل الوهم، اذ الكثرة من الأمور الّتي هي من مدركات الوهم. ثمّ أعرفية الكثرة عند الخيال و الوحدة عند العقل لعلّه باعتبار أنّ ما يحصل في الحسّ فيه كثرة البتة، اذ كلّ محسوس له شكل[1] و وضع و حيّز و نحوها، و العقل من شأنه أن يتصوّر كلّ أمر بانفراده من غير ملاحظة[2] أمر آخر معه.

فان قلت: قد يقرّر عندهم أنّ كلّ معني كلّي يدركه العقل بديهة فادراكه بعد ما حصل جزئياته في الحواس، حتّى صارت معدّة لحصول الكلّي في العقل. فادراك العقل للوحدة انّما يكون بعد حصول جزئياتها في الوهم مراراً حتّى تستعد النفس لحصول كليّها[3]. فكيف يمكن أن تكون الوحدة أعرف عند العقل؟

و أيضاً حصول الكثرة في الحسّ انّما يكون بحصول[4] وحداتها، ففي كلّ كثرة تكون في الحسّ تكون وحدات [ب - ١٢٢] فكيف يعقل أن يقال الكثرة أعرف عند

---

١. ص: لشكل
٢. ق: فيصير لى
٣. ص: كليتها / بعض النسخ: كلّها
٤. م: لحصول

الحسّ من الوحدة؟ بل يجب أن يكون الأمر بالعكس.

قلت: أمّا الايراد الأوّل فيمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: أن يقال: المراد أنّ[١] الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة على ما حمل[٢] الكلام في جانب الكثرة عليه، لأنّها أعرف عند العقل منها عند الحسّ و حينئذ لاايراد.

و ثانيها: ان نسلّم أنّ المراد أعرفيتها عند العقل منها عند[٣] الحسّ، و[٤] يقال: لعلّ تصوّر العقل للوحدة الكلّية لايحتاج الى أن تحصل جزئياتها أوّلاً في الحسّ حتّى تكون معدة لحصول الكلّي، بل يكفي حصول الوحدات في الحسّ لذلك الأعداد، و حينئذ يمكن أن تكون الوحدة الكلّية ينتزعها العقل من الوحدات الّتي في الحسّ و هو[٥] من دون أن ينتزع[٦] الوهم الوحدة الجزئية منها، و حينئذ يعقل الأعرفية المذكورة قطعاً.

و لو سلّم أنّه لابدّ من حصول الوحدات أوّلاً فنقول: لعلّ الوهم بعد ادراكه جزئيات الوحدة المعدّ لحصول الوحدة الكلّية في العقل لم يلتفت كثيراً الى الوحدة بخلاف العقل، فأنّه يلتفت و يتوجّه[٧] اليها كثيراً و يألف بها، و يكون إلف[٨] الوهم بالكثرة أكثر.

و أمّا الايراد الثاني فهو أيضاً يمكن دفعه بوجهين:

أحدهما: حمل الكلام على ما حمل عليه المورد في جانب الوحدة، و حينئذ لاايراد.

و ثانيها: أن يقال: انّ في كلّ كثرة و إن كانت وحدات لكن يجوز أن لايكون

---

١. ص: ـ ان
٢. ص، ک، م: حملت
٣. ص: ـ العقل منها ... عند
٤. ص: أو
٥. ص، ك، م: ـ و هو
٦. ك: ينزع
٧. ق: ـ يتوجّه
٨. ص، ك: ـ الف

الحس ملتفتاً الى وحداتها بل الى نفس الكثرة من حيث هي هذا. ثمّ انه يمكن أن يكون المراد أنّ الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة من جهة ذات العقل بذاته، و الكثرة أعرف عنده أيضاً من الوحدة من جهة التخيّل؛ يعني: انّ العقل باعتبار إلفه بالحواسّ يكون إلفه بالكثرة و ادراكه لها أكثر من إلفه بالوحدة و ادراكه لها، اذ الحواسّ في اكثر الأمر تدرك الأمور الكثيرة[١]. و أمّا باعتبار ذاته بذاته و عدم التفاته الى الحواسّ ينبغي أن يكون إلفه بالوحدة و ادراكه لها أكثر، و بما ذكرنا ظهر أنّه يمكن أن يحمل التخيّل على معناه المتبادر، و لاحاجة الى جعله شاملاً للوهم كما قلنا أوّلاً؛ فافهم!

[٢/١٠٥] قوله: و يشبه أن تكون الوحدة ....

معنى[٢] كون تصوّر الوحدة و الكثرة بدّياً ظاهره أنّه يحصل تصوّرهما من غير اكتساب من شيء، و حينئذ لامعنى لكون الكثرة متخيّلة أوّلاً، اذ الجزئيات ليست كاسبة و لامكتسبة مطلقاً، فلاوجه لتخصّص[٣] الكثرة[٤] بكون تخيّلها بدّياً، و ايرادها في هذا المقام.

و أيضاً لامعنى لما يذكره من أنّ تعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي، اذ بعد ما كان[٥] الكثرة متصوّرة[٦] بدّياً لاحاجة لها الى تعريف عقلي، و لم نجد محملاً آخر مناسباً[٧] للفظه البدّي، حتّى يحمل عليه و تسلّم ممّا ذكرنا، و من وجده بدّياً أو بتأمّل فليأت به لنتأمّل فيه.

---

١. ص: الكثرة
٢. ق، م: يعني
٣. ص: لتخصيص
٤. م: اكثره
٥. كذا
٦. ص: يتصوّر
٧. ق: ـ مناسباً

[٤/١٠٥] قوله: ثمّ يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً.

لعلّ الظاهر أنّه لايمكن تعريف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً على ما ظهر ممّا ذكره الشيخ [الف - ١٢٣] في تعريفات الكثرة، و كأنّه لم يوجد تعريف آخر سوى ما ذكره[١] و نحوه ممّا يقرب منه، و يشاركه في ورود الايراد؛ فافهم!

[٢/١٠٦] قوله: فان الكمية يحوج حينئذ[٢] تصوّرها للنفس[٣]...

فيه: انّ مراده إن كان أنّ تصوّر الكمية يحتاج في الواقع الى تصوّر الجزء أو القسمة أو المساواة، و كلّ منها أيضاً يحتاج تصوّره في الواقع الى تصوّر الكمية، فلايمكن اذن تصوّر الكمية، فكيف يعرف العدد بها؟ ففيه بعد قطع النظر عن منع المقدّمتين أنّه يلزم على هذا ان لاتكون الكمية معلومة لنا أصلاً، و هو ظاهر الفساد.

فان قلت: لعلّ مراده أنّ معرفتها بالكنه[٤] موقوفة على معرفة كنه أحدها، فيلزم حينئذ عدم امكان معرفتها بالكنه، و اذا لم تكن معلومة بالكنه لايفيد[٥] أخذها في التعريف معرفة كنه العدد، بناءً على أنّ تصوّر الجزء بالوجه يستلزم أن يكون تصوّر الكلّ أيضاً بالوجه.

قلت: هذا أيضاً ممنوع[٦]. و أيضاً[٧] كان الكلام في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدّاً أو رسماً، ففي[٨] خصوص الحدّية لاوجه له. و إن كان مراده أنّ الكمية تصوّرها بديهي و أنّ ما يورد في تعريفها لو كان تعريفاً حقيقياً يستلزم الدور كتصوّر الوجود و نحوه، ففيه بعد المنع أيضاً على ما قيل ـ انّ المساواة معلومة بديهة، و لاحاجة في تصوّرها الى تصوّر الاتحاد في الكمّيّة ـ أنّه لايستلزم عدم صحّة تعريف

---

١. ق: ـ في تعريفات ... ذكره
٢. المصدر، م: ـ حينئذ
٣. ق: النفس
٤. ص: بالكمية
٥. ص: لايقيد
٦. ص: + هذا
٧. ك: ـ ممنوع و ايضاً
٨. م: فبفي

العدد بما ذكر. اذ غاية ما ذكر أنّ الكمية الّتي أخذت في تعريف[1] العدد بديهي التصوّر، و هذا كيف يستلزم عدم صحّة تعريف العدد بها؟ و هو ظاهر.

[١٠٦/١١] قوله: فاذا قيلت على[2] الأعراض فلاتكون جوهراً و لاشكّ في ذلك.

في عدم الشك شكّ اذ لم يعتبر في الحال الجوهري الّا تقوّم المحل به، فيجوز أن يكون الحال في العرض مقوّماً لمحلّه فيكون جوهراً. و لو قيل: لعلّهم يعتبرون[3] في الحال الجوهري تقويمه لكلّ ما يحلّ فيه، سواء كان بواسطة أو بدونها، و الحال في العرض حال في الجوهر بواسطة، و لو فرض تقويمه للعرض فليس مقوّماً لذلك الجوهر فلايكون جوهراً.

قيل: على تقدير هذا الاعتبار أيضاً نقول: لعلّه يكون مقوّماً لذلك الجوهر أيضاً كما يكون مقوّماً للعرض؛ الّا أن يدّعي البداهة في أنّ كلّ ما يكون مستغنياً عن محلّ شيء يكون مستغنياً عنه أيضاً بطريق الأولى»،[4] و هو كما ترى.

[١٠٦/١٤] قوله: بل قول عرضي.

بالنصب و الاضافة[5]، أو بالرفع منوّناً، و غير منوّن بالاضافة و التوصيف.

[١٠٦/١٥] قوله: فان العرض الّذي هو أحد الخمسة

أي الكلّيات الخمسة[6] و هو العرض العامّ أو العرض المقابل للّازم[7]، الشامل

---

١. ص: ـ تعريف
٢. ق: الى
٣. ق: ـ يعتبرون
٤. لم نعثر عليه في تعليقة الهيات الشفاء / ٩٥
٥. ق: لااضافة
٦. كذا، و الصحيح: الخمس
٧. ق: اللازم

للخاصّة. و العرض العامّ على اختلاف تقسيمي[١] الكلّيات من جعل القسمين الأخيرين الأوّلين منها إمّا الخاصة و العرض العامّ، أو العرضي[٢] و اللازم.

[١٧/١٠٦] قوله: فانّما[٣] يجوز ذلك عليه[٤] اذا أخذ مركباً كالأبيض، و أمّا طبيعة المعني البسيط .... .

يعني: انّ العرضي و إن كان يجوز أن يكون جوهراً، فانّ ذلك انّما يكون اذا أخذ مشتقّاً مثلاً، كالأبيض، فانّ الأبيض أي ما قام به البياض هو الجسم جوهر. و أمّا اذا أخذ المعني [ب - ١٢٣] البسيط منه أي مبدأ الاشتقاق كالبياض مثلاً، فهو يكون عرضاً[٥] البتة، و كلامنا هيهنا في الوحدة الّتي هي مبدأ الاشتقاق، لاالواحد الّذي هو المشتق.

[٢/١٠٧] قوله: و لايصحّ قوامه مفارقاً له.

لايخفى أنّه لايكفي هذا في العرضية، اذ الجواهر الحالة أيضاً لايصحّ قوامها مفارقة لمحالها، بل[٦] لابدّ من عدم التقويم للمحلّ. و سيجيء مزيد كلام فيه في آخر الفصل.

[٧/١٠٧] قوله: فأنّه لاأقلّ من[٧] أن يكون هناك وجود .... .

ان أراد أنّه لاأقل حينئذ، أي حين قيام الوحدة بذاتها أن تكون وجوداً و موجوداً[٨] فهو مسلم، لكن لاتلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة أخرى، اذ[٩] ذاك الوجود

---

١. ق ، ص : تقسيم
٢. ق : العرض
٣. المصدر : و انما
٤. المصدر : ـ عليه
٥. ص : عرضياً
٦. ص : ـ بل
٧. ص : ـ اقل من
٨. ق ، م : موجود

نفس[١٠] الوحدة[١١] و ذلك الموجود هو الوحدة نفسها.

و ان أراد أنّه لابدّ أن يكون أمر موجود تكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو مصادرة، اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة في القسم الأوّل، و هو ظاهر. الّا أن يقال كأنّه يدّعي البداهة في استحالة القسم الأوّل. و ما ذكره تعبير بعبارة أوضح؛ فافهم!

[١٣/١٠٧] قوله: و يكون ذلك الجوهر لو لم تصر اليه ....

فيه أنّه يجوز أن يوجد آنّ مفارقة الوحدة جوهر و تنتقل الوحدة اليه، و لايلزم حينئذ محذور ذكره الشيخ؛ الّا أن يقال[١٢]: انّا نعلم بديهة أنّ كلّ ما يوجد فله وحدة البتة، و لايحتاج الى أن تلحقه وحدة من خارج. و الحاصل: انّ كلّ ما يوجد فيجيء بوحدة[١٣] معه، و الوحدة الّتي تكون موجودة علىحدة و تلحقه تكون زائدة علي وحدتها الّتي يجيء بها.

و الحقّ أنّ أصل الدعوي أظهر من هذا البيانات، و لايحتاج الى هذا التطويل الّذي ارتكبه الشيخ.

[٤/١٠٨] قوله: و نبتدأ فنقول انّه إن كانت الوحدة ....

ينبغي حمل الكلام على أنّه تتميم للدليل الأوّل، و دفع لايراد[١٤] يتوجّه عليه و إن كان ظاهر قوله: «و نبتدأ» لايلائمه.

و حاصل الكلام: أنّه قال: انّ الوحدة على تقدير مفارقتها لايجوز أن تكون مجرد[١٥] عدم الانقسام، بل وجوداً لاينقسم، و ذلك الوجود إمّا جوهر أو عرض.

---

٩. ق، م، ك: او

١٠. ك: بنفس

١١. ص: ـ الوجود نفس الوحدة

١٢. ق، ص: قيل / ك: نقول

١٣. ص: الوحدة

١٤. ص، ك: لايراد

١٥. كذا

و على الثاني يكون عرضاً في عرض، و على الأوّل يكون[١] الجوهر الّذي يحلّه[٢] موضوعاً بالنسبة اليها، اذ ليس هي جزءه[٣]، و لايصحّ مفارقتها. و حينئذ تكون مظنّة أن يقال لعلّ الوحدة على تقدير مفارقتها كانت وجوداً لا[٤]ينقسم، لكن لا بأن يكون ذلك الوجود موصوفها و محلّها، بل يكون ذلك الوجود داخلاً في حقيقتها؛ فدفعه: أنّه[٥] حينئذ تكون حقيقة الوحدة أمراً جوهرياً لاينقسم، و ذلك المعني لايوجد في العرض، فيلزم أن تكون وحدة الجواهر و وحدة الأعراض معنيين، و أن تكون الأعداد صنفين[٦].

[٧/١٠٨] قوله: بل تكون الوحدة وجوداً و جوهرياً لاينقسم ... .

ان أراد أنّ ذلك الوجود الّذي لاينقسم يكون جوهراً ـ اذ قام لا في موضوع ـ فسلّم، لكن لايلزم منه أن لاتكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه، و تكون وحدتها غير هذا المعني، بل غاية ما يلزم منه أن يكون الوجود الغير المنقسم جوهراً عند المفارقة عرضاً في العرض.

و ان أراد أنّ ذلك الوجود الّذي لاينقسم لابدّ أن يكون ماهية جوهرية، و تكون [الف - ١٢٤] ما في[٧] الأعراض ماهية أخرى، فغير مسلّم؛ الّا أن يبني الكلام على أنّه لايجوز أن يكون شيء جوهراً في مادّة، عرضاً في أخرى على ما ادّعاه سابقاً، لكن قد علمت أنّ اثباته مشكل.

---

١. ق : ـ عرضاً في ... يكون
٢. كذا / ص : محله
٣. ص : جزء
٤. ك : ـ لا
٥. ك : بأنّه
٦. ص : حقيقتين
٧. ق : بالى

[١٠٨/١١] قوله: فلننظر هل يشتركان في معني الوجود ....

يمكن أن يكون هذا تتمة لسابقه، و أن يكون وجهاً آخر لبطلان كون وحدة الجوهر و العرض معنيين و كون الأعداد صنفين.

و الحاصل: أنّه يجوز أن يكون سابقه دليلاً تأمّاً بأن يدّعي[١] الاستحالة فيما ألزمه من كون الوحدتين و العددين متخالفين ضرورة؛ و هذا يكون دليلاً آخر[٢] على استحالته. و يجوز أن لايدّعي الضرورة أوّلاً فيه، بل انّما يبطله بهذا الوجه.

و بالجملة حاصل الوجه: انّ وحدة الجوهر و العرض إمّا أن يشتركا في الوجود الّذي لاينقسم، أو لا؛ و على الثاني: لاتكون في العرض الوحدةُ بديهةً؛ و على الأوّل: يكون ذلك الوجود الغير المنقسم أعمّ من الّذي فرضناه مفارقاً، لأنّه ماهية جوهرية غير منقسمة[٣]، و هذا ليس كذلك و الّا لم يوجد في الأعراض و هذا الوجود الغير المنقسم الأعمّ هو مرادنا بالوحدة، و هو لايجوز أن يكون مفارقاً و الّا لكان هو بعينه المعني الأخصّ الّذي ذكرنا، فهو عرض؛ فيثبت المطلوب.

[١٠٩/١٦] قوله: فقد بيّنا أنّ الوحدة غير داخلة في حدّ جوهر أو عرض

مراده بالوحدة: الواحد.

[١٠٩/١٧] قوله: و اذا أشرنا الي بسيط واحد منه ....

أراد بالبسيط الوحدة، و لايخفي أنّ ما ذكره منقوض بالصّور النوعية مثلاً، لأنّها متميّزة الذات في الوجود عن التخصّص[٤] الّذي يقارنها، و لم تصحّ أيضاً مفارقتها عن الموادّ فيلزم أن يكون عرضاً. الّا أن يقال هيهنا[٥] شرط آخر للعرضية، و هو أن

---

١. مخ: + أوّلا
٢. ص، ك: ـ آخر
٣. ص، ك: منقسم
٤. ص، م: التخصيص
٥. ق: هنا

لايكون المأخوذ من هذا الأمر المتميّز الّذي لاتصحّ مفارقته داخلاً في حقيقة الانواع المحصّلة، و في الصور النوعية ليس الأمر كذلك؛ لأنّ المأخوذ من تلك الصور هو الفصول الّتي تدخل في حقيقة الأنواع المحصّلة، كالنامي و الناطق و نحوهما، بخلاف ما نحن فيه، فان الواحد ليس داخلاً في حقيقة نوع محصّل أصلاً هذا.

و لايخفى أنّ ادعاء البداهة في أصل المدّعي الى عرضية الوحدة ليس بأخفي من ادعاء أنّ الواحد ليس داخلاً في حقيقة شيء من الأشياء، و كذا ادعاء أنّ الجوهر لايصير صفة للعرض الّذي يحتاج اليه[1] في الدليلين فليدّع أوّلاً البداهة في أصل المدّعي من[2] دون هذه التطويلات.

[٢/١١٠] قوله: صحّ أنّ المحمول الّذي هو بمعني لازم عام.

أراد به الواحد.

[٢/١١٠] قوله: مشتق الاسم.

خبر «لأن».

---

١. وقع من هنا سقط في م

٢. س: منه

[۲/۱۱۱] قوله:

[الفصل الرّابع]

فصل في أنّ المقادير اعراض

قيل: «قدّم أحوال الكمّ المتصل [على أحوال الكمّ المنفصل] لأنّه أشرف وجوداً، و أقرب الى الوحدة الحقيقية»[1].

[٤/۱۱۱] قوله: أمّا الكمّيات المتصلة فهي مقادير المتصلات.

أراد بـ «المتصلات» الصورة الجسمية و الجسم التعليمي و السطح. و المراد: تكون الكميات المتصلة مقادير هذه الأمور أنّها مقادير [ب - ١٢٤] قائمة بتلك الأمور، فالجسم التعليمي مقداراً قائم بالصورة الجسمية، و السطح مقدار قائم بالجسم التعليمي، و الخط مقدار قائم بالسطح. فعلى هذا، المتصلات بعضها جواهر و بعضها أعراض.

و يمكن ان[2] يراد بـ «المتصلات» الصور الجسمية فقط، [او] يراد بكون الكميات المتصلة مقاديرها، قيامها بها أعم من أن يكون بلاواسطة. أو[3] بواسطة. و كيفما كان المراد بكون الصورة الجسمية متصلة هو أنّها ليست منفصلة في حدّ ذاتها كان يكون

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٠
٢. ص : ـ أن
٣. ف : و

أجزاء لاتتجزّى، بل هي أمر من شأنها أن يمتدّ في الجهات الثلاث بلاانفصال على ما مرّ فيما سبق.

قيل: «قد علمت أنّ للاتصال[١] بالمعني الّذي ليس تحت المضاف معنيين:

أحدهما: البعد كيف كان، و ذلك البعد قد يكون جوهراً و هو اذا كان في ثلاث جهات.

و ثانيهما: من باب الكمّ.

و قد رسّم بوجهين:

الأوّل: أنّه هو الّذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاق على حدّ مشترك يكون نهاية لأحد الجزئين، و بداية[٢] للآخر.

و الرسم الثاني: أنّه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوّة على الوجه الّذي بيّنه في الطبيعيات.

و المنفصل في مقابله بكلا الوجهين. فاذن الاتصال في قوله: «و أمّا الكمّيات المتصلّة» أريد به المعني الثاني و في قوله: «مقادير المتصلات» أريد به المعني الأوّل»،[٣] انتهى.

و أنت خبير بأنّ كون الصورة الجسمية بعداً جوهرياً في ثلاث جهات و الجسم التعليمي بعداً عرضياً في ثلاث جهات قائماً بها ممّا لامعني له أصلاً.

نعم لو لم يقل أحد مغايرتها[٤] و قيل بأنّه ليس في الوجود الاّ الصورة الجسمية لأمكن حينئذ القول بأنّها بعد جوهري، الاّ أن يحمل البعد الجوهري على ما ذكرنا من أنّها[٥] أمر[٦] من شأنّه أن يقبل الامتداد في الجهات الثلاث بلا انفصال، لكن كلماته

---

١. ك: الانصال
٢. ف: بذاته
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٠
٤. في النسخ: مغائرهما
٥. ص: الظاهر
٦. ف: ـ امر

السابقة يأبى عن هذا الحمل، و ينادي بأنّ مراده منه[١] ما هو المطلوب[٢].

[٤/١١١] قوله: أمّا الجسم الّذي هو الكمّ فهو مقدار المتصل الّذي هو الجسم بمعنى الصورة.

على ما عرفته في عدّة مواضع منها الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الأولى في المنطق، و منها[٣] الفصل الثاني من المقالة الثانية في هذا الكتاب؛[٤] اذ قد ذكر فيهما أنّ الجسم تختلف أشكاله و يزيد و ينقص بالتخلخل و التكاثف مع بقاء جسميته بعينه و زوال أمر عنه، فما يبقى هو صورته الجسمية الّتي لاتختلف بها الأجسام في المساواة و الصغر و الكبر، و ما يزول هو الجسم التعليمي الّذي هو مقدار الصورة الجسمية و تختلف بها الأجسام في الأمور المذكورة.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره كما يثبت المغايرة بينهما كذلك يثبت عرضية المقدار أيضاً كما سيشير اليه بقوله: و هذا المقدار قد[٥] بان أنّه في مادّة و أنّه يزيد و ينقص و الجوهر باق فهو عرض لامحالة.

نعم يمكن الايراد عليه نظير ما ذكرنا آنفاً بأنّ زوال المقادير و تبدّلها على الصورة الجسمية الباقية بعينها لايدلّ [الف - ١٢٥] على عرضيتها، كما لايدلّ توارد الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية بعينها على ما هو زعمهم على عرضيتها، الّا أن يدّعى البداهة في أنّ المقدار ليس مقوّماً للصورة بخلاف الصورة، فانّ الدليل قد دلّ على تقويمها للهيولى هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «اعلم أن اثبات عرضية المقدار يتوقّف على أمور ثلاثة: أحدها: انّ معناه غير معنى الجسم الّذي هو جوهر.

---

١. ق: معه
٢. ص، س: الظاهر
٣. س: هيهنا
٤. الشفاء، المقولات / ١١٣ و الإلهيات / ٦١
٥. ص: لقد

و ثانيها: أنّه أمر مادّي غير مفارق الذات عن المادّة، أو عن الّذي في المادة.

و ثالثها: أنّه تتبدّل اعداده على جسم واحد هو باقٍ بشخصه.

و ربّما يستدل على مغايرة الجسم الّذي هو من مقوله الكمّ عن الجسم الّذي هو من مقولة الجوهر بوجوه أربعة:

الأوّل: ما مرّ سابقاً، و هو أنّ الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة و الجسمية المخصوصة بحالها، و لاشبهة في أنّ الباقي[1] في شيء غير المتبدّل عنه.

الوجه الثاني: انّ الأجسام مشتركة في الجسمية، و مختلفة في المقادير، و ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف. و هذا المنهج لايفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد.

و أورد عليه صاحب حكمة *الاشراق* أنّه كما أنّ الأجسام مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في أنّها متقدّرة[2]، و كما أنّها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات و الأقسام؛ فان كان اشتراكها في الجسمية و اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضاً زائدة على جسميتها، لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المقدار يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضا زائدة على أصل مقداريتها، حتّى يكون مطلق المقدار عرضاً و المخصوص عرضاً آخر، و ذلك محال؛ فاذن جاز أن تكون الجسمية المطلقة و المقدار الّذي هو أحد الثلاثة شيئاً واحداً، و كذا الجسمية المخصوصة و المقدار المخصوص.

أقول: هذا البحث قوي و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث: أن الأجسام صحّ أن يكون بعضها مقدّراً لبعض[3] عادّاً له، و بعضها متقدّراً مقدوراً[4] بالآخر، فالمقدّر العادّ في أكثر الأمر يخالف[5] المتقدّر المعدود.

---

١. ق، س: الثاني
٢. ق، س: متعددة
٣. ص، س: للبعض
٤. ص، س: معدوداً
٥. س: بخلاف

فليست المقدرية و العادّية بنفس الجسمية الّتي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسماً. و الايراد المذكور يتوجّه عليه، فانّ المقدار أيضاً من حيث طبيعته المشتركة لايعدّ بعضها بعضها[١]، انّما ذلك يجري في الخصوصيات، كما سنبيّن لك عن قريب.

الوجه الرابع: انّ الجسم الواحد يسخّن، فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه، و لالوقوع خلأ فيه لاستحالته؛ و يبرد[٢] فيصغر[٣] حجمه من غير انفصال شيء منه، أو زوال خلأ كان؛ و ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين، فهو مغائر للمقدار.

أقول: يرد عليه و على الوجه الأوّل ما ذكرناه في تحقيق الحركة[٤] الكمّية من أنّ المعتبر في بقاء كلّ حقيقة جسمية[٥] مركّبة من الجسم الّذي [ب - ١٢٥] هو جزء المادّي و الطبيعة الّتي[٦] هي جزؤه الصوري؛ بقاء جزئه الصوري بعينه و بقاء ما هو المادّة منه لابعينه، بل على وجه الابهام و العموم، لأنّ تمامية وجود كلّ مركّب و بقائه انّما[٧] هو يكون جزؤه الصوري باقياً واحداً بالعدد، و ان لم يبق جزؤه المادّي باقياً بالعدد، بل يكفي في كون المركّب باقياً بالعدد بقاؤه[٨] الجنسي، اذ المادّة في كلّ شيء أمر مبهم الوجود بازاء جنسه الّذي طبيعة ناقصة مبهمة، و وحدته وحدة ضعيفة. فاذاً تبدّل جسمية المركبات الكاملة التحصّل[٩] لايقدح في بقائها تشخّصها[١٠].

ألا ترى أن زيداً مثلاً تتبدّل جسميّته و كثير من فصول أجناسه البعيدة و القريبة مع بقائه[١١] بشخصه[١٢] الانسانية، فتتبدّل[١٣] جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها. و ان سلّم لايدلّ على عرضية تلك الجسمية؛ و كذا تخلخل جسم واحد طبيعي و تكاثفه

---

١. ق : - بعضها
٢. م : يتبرّد
٣. بعض النسخ : فصغر
٤. ص : - من
٥. ص : جنسية
٦. س : الشيء
٧. ص : اذا
٨. س : بقاء
٩. س : التحصيل
١٠. س : بشخصها
١١. ق : بقاء
١٢. س : الشخصية
١٣. في النسخ : فتبدل

لايدلّان على عرضيته بايّ[١] معني كان، الّا اذا كان المتشكّل المتخلخل[٢] و المتكاثف[٣] جسماً[٤] مجرّداً عن صورة أخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الأمثال بإمداد[٥] من المفارق العقلي، و أنّ التجربة و الفحص[٦] يحكمان بذلك»،[٧] انتهى.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه بعد اثبات أنّ معني المقدار غير معني[٨] الجسم[٩] و أنّه لاتصحّ مفارقته عنه، تثبت عرضيته. و لاحاجة الى الأمر الثالث الّذي ذكره، اذ يوجد فيه حدّ العرض الّذي ذكره[١٠] من أنّه الموجود في شيء لاكجزء منه، و لاتصحّ مفارقته عنه.

و لو قيل انّه جزء المجموع[١١] فهو جارٍ في جميع الأعراض، فلو اعتبر ذلك لكان جميع الأعراض غير عرض الّا أن يقال: مرادهم أنّ العرض لابدّ أن لايكون جزء حقيقة محصّلة، و المجموع المركّب من العرض و محلّه ليس حقيقة محصلة؛ و حينئذ لابدّ من الأمر الثالث ليدلّ على أنّه ليس جزء حقيقة محصّلة. و فيه أنّ زواله مع بقاء أمر بعينه لايدلّ على عدم كونه جزء حقيقة محصلة كما في الصورة الجسمية و الهيولى و الصور النوعية البسيطة و التركيبية[١٢] و أشخاص الأجسام. و بالجملة لابدّ في العرض من عدم كونه مقوّماً لمحلّه، و عدم كونه محصّلاً لحقيقة نوعية على ما قرّروه[١٣].

و توارد شيء على شيء مع بقاء ذلك الشيء بعينه لايدلّ على شيء من الأمرين:

أمّا الأوّل: فكما في الصورة الجسمية و الهيولى و الجسم المطلق و الصور النوعية

---

١. يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : ما هي

٢. ق : ـ المتخلخل

٣. ص : ـ لابد لان ... المتكاثف

٤. ص : جمماً

٥. ص : باعداد

٦. ك : التفحص

٧. *تعليقة الهيات الشفاء* / ١٠٠

٨. س : ـ معنى

٩. ق : ـ الجسم

١٠. ق ، ك : ذكروه

١١. ص : الموضوع

١٢. ص : المركبة

١٣. ص : قرره

البسيطة.

و أمّا الثاني: فكما في الأجسام و الصور النوعية التركيبية[١]. فلابدّ في اثبات العرضية إمّا الاستدلال على عدم الأمرين المذكورين، أو[٢] ادّعاء البداهة فيهما، و لاينفع اثبات التوارد المذكور.

و أمّا ثانياً: فلأنّه قد ذكر أوّلاً أنّ هذه الوجوه الأربعة لاثبات المغائرة بين الجسم التعليمي و الصورة الجسمية؛ و لاشكّ أنّ الوجه الأوّل و الرابع يدلّان على المغائرة، اذ حاصلهما أنّ الصورة الجسمية باقية بشخصها في صورة تبدّل الأشكال و التخلخل و التكاثف، و مقدارها ليس باقياً بشخصه، فتثبت المغائرة بينهما. و لاشكّ أنّ هذا [الف - ١٢٦] بعد تسليم المقدّمتين دالّ على المطلوب[٣] قطعاً. و لايتّجه ما ذكره أصلاً؛ اذ لو سلّم أنّه يصحّ بقاء الشخص بعينه باعتبار بقاء جزئه الصوري و و ان لم يبق جزؤه[٤] المادي بعينه، فلايؤثّر فيما نحن فيه قطعاً؛ و هو ظاهر.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه خلط في قوله: «فتتبدّل[٥] جسمية الشمعة مع بقائها بشخصها» و ان سلّم لايدلّ على عرضية تلك الجسمية؛ لأنّ المقصود من هذه الوجوه على ما قرّر أوّلاً اثبات المغائرة بين المقدار و الصورة الّتي هي إحدىٰ مقدّمات العرضية كما ذكره فلاوجه للقول بأنّه لايدلّ على العرضية.

و أمّا رابعاً: فلأنّا سلّمنا أن هذين الوجهين لاثبات العرضية، و حاصل الايراد أنّ تبدلّ الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لايدلّ على عرضيتها، اذ يجوز أن يكون جزءاً مادّياً[٦] للجسم، و تبدّل الجزء المادّي لايقدح في بقاء الشخص مع بقاء الجزء الصوري بعينه، و هو على تقدير صحّته يتجّه في مقابل الاستدلال. لكن فيه

---

١. ص: المركبة
٢. ق: و
٣. ص: الظاهر
٤. ص: جزء
٥. ق و بعض النسخ: فتبدّل
٦. كذا في النسخ

حينئذ أنّ قوله: «الّا اذا كان المتشكّل» الى آخره[١] ممّا لامدخل له في المقام، اذ يكفي في الايراد بقاء الصورة الجسمية بعينها و لاحاجة الى صورة أخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الأمثال؛ و هو ظاهر.

ثمّ انّ هذا القائل قال بعد ما نقلنا عنه: «مخلص عرشي: اعلم أنّ المنهج القويم في تحقيق المغائرة بين الجسم الّذي هو مادّة الأمور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر و بين الجسم الّذي هو من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدّمة، و هي أنّ كلّ ما يدخل مع شيء آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلابدّ أن تكون محصّلات أحدهما و مقوّماته و مكمّلاته هي بعينها محصّلات الآخر و مقوّماته و مكمّلاته، و كذا يلزم أن تكون مقابلات أحدهما مقابلات الآخر.

و اذا تقرّرت هذه المقدّمة فنقول[٢]: لاشكّ في أنّ الجسم الّذي هو جوهر قابل لفرض الأبعاد طبيعة ناقصة. اذا أخذ لابشرط شيء، فيحتاج الى الضمائم الفصلية و المكمّلات الذاتية مثل الصور الفلكية أو العنصرية، و بعد انضمام مثل الصور الّتي للبسايط[٣] له قد يحتاج في استكمالاته الأخرى الى صور أخرى[٤] هي مبادي لفصول ذاتية أخرى كالمنمية ثمّ الحسوس ثمّ المنطقة، حتّى يصل الى كمال لايزيد عليه كمال له، فهذه كمالات مترادفة و فصول مترتّبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل.

و أمّا المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي أو مقوّم كمالي فانّما يحتاج اليه من جهة كميته و مقداريته[٥]، فلاجرم تكون أنحاء تحصّلاته بأمور هي أيضاً من باب الكمّ، فيحصل[٦] أوّلاً بكونه جسماً تعليمياً أو سطحاً أو خطّاً، فانّ[٧] هذه الثلاثة من العوارض الأولية للأمر الّذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو

---

١. ص: ـ الى آخره
٢. س: نقول
٣. ق: البسائط
٤. س: الاخرى
٥. ص: مقدارية
٦. ص: + أيضاً
٧. ق: قال

كذلك، لامن حيث له أجزاء متشاركة الحدود.

و كذلك اذا يحصل كلّ من هذه الثلاثة تحصّلاً آخر يجب أن يكون بما[1] هو من باب المعاني الّتي [ب - ١٢٦] تلحق[2] المقادير بما هي [مقادير][3]،كالاستقامة[4] و الانحناء في الخطّ، و كالتثليث و التربيع و التخميس في السطح، و كالكرية و التكعيب و الأسطوانة في الجسم.

فاذن لو[5] كان الجسم الطبيعي و الجسم المقداري شيئاً واحداً لكانت أنواع كلّ منهما و فصوله و لواحقه بعينها أنواع الآخر و فصوله و لواحقه، و ليس كذلك فثبت و اتضح أنّ كلاً منهما مغائر للآخر، اذا ثبت المغائرة فثبت أنّ أحدهما ـ و هو المقدار ـ عرضي للآخر، يعني عارض الماهية؛ و لم يظهر بعد أنّه عارض للوجود حتّى يلزم كونه عرضاً بالمعني الآخر و هو المطلوب للشيخ، و لأجل هذا قال: و هذا المقدار قد بان أنّه في مادّة الى آخره[6]»،[7] انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ ادعاء أنّ مقوّمات الصورة الجسمية غير مقوّمات الجسم التعليمي في مرتبة أصل الدعوي، اذ من يقول بأنّ في الخارج ليس[8] الّا الصورة الجسمية يقول أنّها هي[9] الامتداد الجوهري الكائن في الجهات الثلاثة، و ليس لها امتداد آخر زائد على ذاتها، و هذا الامتداد الجوهري[10] يلزمه عند الانتهاء امتداد عرضي كائن في الجهتين، و ليس هذا من مقولة الامتداد الأوّل، و لا يسلّم ادّعاء أنّهما من مقولة واحدة. و حينئذ نقول: انّ متمات الامتداد الأوّل و مكمّلاته هي الصور[11]

---

١. ق : ممّا

٢. ق ، س : لحق /كذا الصحيح : تلحقهما

٣. ق : ـ بما هي

٤. ك : المقادير كما هي مقادير كاستقامة

٥. ص : اذا

٦. ص : ـ الى آخره

٧. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠١

٨. كذا

٩. ص : هذا

١٠. ص : ـ الكائن في ... الجوهري

١١. ص : الصورة

النوعية البسيطة و[١] التركيبة، و الأشكال و نحوها ليست من مقوّماته بل من لواحقه و عوارضه، و الامتداد العرضي الّذي هو السطح و الخط لعلّ الاستقامة و الانحناء و الأشكال مقوّمات و متمّمات له؛ و على هذا لايتمّ[٢] ما ذكره القائل أصلاً.

و لايخفى أنّ هذا ليس ممّا[٣] ينكره العقل بادي الرأي سيّما على رأي هذا القائل من أنّ الصورة الجسمية بُعد جوهري، بل على هذا الرأي لابدّ من القول بما ذكرنا، اذ لامعني لحصول الامتدادين للجسم جوهري و عرضي[٤] كما تشهد به الفطرة السليمة. نعم لا على هذا الرأي كأنّه يمكن ادعاء الظهور في أنّ الامتداد أمر وراء الممتد، و أنّ الامتداد الجسمي و السطحي و الخطي من مقولة واحدة؛ فتدبّر!

[٦/١١١] قوله: و هذا المقدار قد بأن أنّه في مادّة و أنّه يزيد و ينقص، و الجوهر باقٍ، فهو عرض لامحالة.

قد ظهر ممّا مرّ أنّ مغائرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية و كونها[٥] فيها يثبت بتبدّل الأشكال و تواردها على[٦] الجسم مع بقاء الصورة الجسمية بعينها، و كذا بالتخلخل و التكاثف، بل هو أقوي في اثبات المطلوب من الأوّل كما لايخفي.

و أمّا عرضيته ففيه اشكال على ما أشرنا اليه غير مرّة، و كأنّه لايبعد دعوي الظهور في أنّه ليس من مقوّمات وجود المحلّ و لامن محصّلاته النوعية، و حينئذ تظهر عرضيته.

[٩/١١١] قوله: لأنّ هذا المقدار لايفارق المادّة الّا بالتوهّم.

لايخفى ان ما ذكره في اثبات الهيولى على تقدير تمامه يدلّ على أنّ هذا المقدار

---

١. ص: + المركبة
٢. ك: لاتم
٣. ص: بما
٤. س: عرض
٥. ص: كونه
٦. ق، ك: - على

لايفارق المادّة.

[١/١١١] قوله: و لاتفارق الصورة الّتي للمادّة لأنّه مقدار الشيء المتصل ....

أنت خبير بأنّ بعد اثبات المغائرة بين الصورة و المقدار [الف - ١٢٧] ـ و أنّ الأوّل[١] هو[٢] الممتدّ و الثاني هو الامتداد[٣] ـ لاخفاء في أنّ الثاني لايفارق الأوّل[٤] و يستلزمه في الوجود الخارجي.

[١٢/١١١] قوله: و هذا المقدار هو كون المتصل ....

أي هو الأمر الّذي يكون المساحة، سواء كانت[٥] متناهية أو غير متناهية باعتباره.

[١٣/١١١] قوله: و هذا مخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الأبعاد المذكورة.

أي الصورة الجسمية هي الأمر الّذي يقبل فرض الأبعاد[٦]، و ليس في ذاته الامتداد و قبول المساحة، كما يظهر من التخلخل و التكاثف. و ظاهر أنّ هذا مخالف للامتداد الّذي يقبل المساحة لذاته.

---

١. س: الاولى
٢. ص، ك: الاولى هي
٣. س: للامتداد
٤. كذا في النسخ
٥. ك: كان
٦. ص: ـ المذكور... الابعاد

[١٤/١١١] قوله: فانّ ذلك لايختلف فيه جسم و جسم، و أمّا أنّه يمسح بكذا ... .

مراده: انّ الأمر الّذي يقبل فرض الأبعاد لايختلف جسم و جسم بالصغر[١] و الكبر، و لايتوافقان بالمساواة باعتباره، بخلاف الامتداد الّذي يقبل المساحة بذاته، فانّه تختلف الأجسام بالصغر و الكبر[٢] بنفسها و بالمساواة باعتباره، و هذا ممّا لاشكّ فيه.

و بما قرّرنا اندفع ما عسي أن يورد عليه أنّ الأجسام كما لاتختلف في مطلق قبول فرض الأبعاد كذلك لاتختلف في مطلق قبول المساحة، و كما تختلف في خصوصيات قبول المساحة فكذلك تختلف في خصوصيات قبول الأبعاد. و الحاصل أنّ مطلق الجسمية ممّا يصحّ أن يدّعى أنّ الأجسام لاتختلف بحسبه، و أمّا خصوصياتها فلا. و لاشكّ أنّ قبول المساحة أيضاً كذلك، اذ لااختلاف بين الأجسام بحسبه، و انّما الاختلاف هيهنا[٣] بحسب خصوصياته، و هو ظاهر.

و محصّل الدفع على ما ذكرنا أنّه ليس مراد الشيخ أنّه لااختلاف بين الأجسام في الجسمية مطلقاً، و انّما الاختلاف هيهنا[٤] بحسب المساحة؛ بل مراده أنّ الاختلاف الخاصّ[٥] الّذي هو الصغر و الكبر ليس باعتبار الأمر الممتد الّذي هو قابل لفرض الأبعاد ـ سواء أخذ مطلقاً أو خاصاً ـ بل انّما هو بحسب الأمر الّذي هو الامتداد القابل للمساحة بذاته و إن كان بعد اعتبار الخصوصية، و حينئذ لايتّجه ما ذكر أصلاً هذا.

و لايخفى أنّ كلام الشيخ هذا يمكن أن يكون دليلاً علىحدة على المغائرة بين الصورة الجسمية و الجسم التعليمي و أن لايكون دليلاً عليها، بل بعد ما أثبت المغائرة

---

١. ق : في الصغر
٢. ق، ك : يتصف
٣. س : بينهما
٤. س : بينهما
٥. ق : الخاصى

بتبدّل الأشكال و التخلخل و التكاثف يشير حينئذ الى أنّ الصورة هي الأمر الّذي ليس في ذاته مماثلاً للمساحة، و لايكون الاختلاف في الأجسام بالصغر و الكبر و الاتفاق فيها بالمساواة بحسبه، و الجسم التعليمي هو الّذي يكون كذلك؛ فافهم!

[١/١١٢] قوله: و هذه الكمية لاتفارق تلك الصورة في الوهم البتة[١].

ظاهره: انّ الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم. و أنت خبير بأنّ هذا الادّعاء مشكل جداً، سيّما اذا كان المراد بالوهم ما هو أعم من العقل أيضاً، اذ لادليل و لا بداهة يحكم بأنّ المقدار لايمكن أن يوجد في العقل ـ بل[٢] الحسّ أيضاً ـ بدون الصورة [ب - ١٢٧] نعم لزومها له في الخارج مسلّم كما أشرنا اليه.

ثمّ لو حمل الكلام على العكس و إن كان خلاف الظاهر، أي يحمل على أنّ المقدار لازم للصورة الجسمية في الوهم، فحينئذ ان أريد بالوهم معناه الظاهر فالحكم كأنّه هو الظاهر؛ و ان أريد به ما يشمل العقل أيضاً فلايخلو من خفاء، كما لايخفى.

[٢/١١٢] قوله: لكن هي و الصورة تفارقان المادّة في الوهم.

أي لاتلزمها المادّة في الوجود الذهني. و هذا الحكم ظاهر[٣] لاخفاء فيه. ثمّ أنّ القائل المذكور بعد ما نقلنا عنه قال في شرح كلام الشيخ: «و هذا المقدار قد بان الى هيهنا ما هذه عبارته قد علمت أنّ مجرد المغائرة في المعني بين الأجسام الطبيعية و بين المقادير لايوجب عرضيتها[٤]، الّا اذا ثبت مغائرتها ايّاها في الوجود، و[٥] أنّ التعليميات لاتوجد مجردة عن الموادّ، و لابدّ أيضاً من اثبات أنّ معني واحداً لايختلف بالقيام بغيره و القيام بنفسه.

---

١. ف: ان
٢. ص: ـ بل
٣. ك: + خلاف
٤. س: عرضيتهما
٥. ف: ـ و

أمّا بيان المغائرة بينهما في الوجود فبأنّ المقدار يزيد و ينقص و الجوهر الطبيعي بحاله. و أمّا أنّها لاتوجد مفارقة عن هذه الموادّ فسيجيء اثباته في ثالث سابعة هذا الفن. و أمّا أنّه لايختلف معني واحد بالجوهرية و العرضية، فهو ممّا ذهب اليه الشيخ و من في طبقته[١] من توابع الفيلسوف المقدّم ارسطاطاليس[٢] و الّذي يثبت عندنا أنّ المقدار و التعليميات ليست داخلة[٣] في مقولة الجوهر، و انّما هي من عوارض الماهية للجواهر الطبيعية و لايمكن تجريد المقدار المتعلّق بالمادّة عن المادّة الّا بالتوهّم. و أمّا تجريده عن الصورة الّتي للمادّة فلايمكن لابالوجود و لابالوهم[٤] أيضاً، لأنّ المتقدّر بالذات ليس هو المادّة ـ بل المتصل الّذي بمعني القابل للأبعاد ـ فلايمكن أن يتوهّم للمقدار وجود مغائر لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى، فانّها ليست عبارة عن الاتصال القابل للأبعاد. فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممسوح لمّا أمكن تبدّل المقدار على شيء ثابت أصلاً، فليس و لايكون المقدار الّا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح [و] يقدر[٥] بكذا[٦] كالذراع مرّة أو مرّات [ينتهي]، او[٧] لاينتهى المسح و التقدير إن توهّم، أي فرض غير متناهٍ فرضاً عقلياً، فانّ الوهم ليس في قوّته أن يتوهّم مقداراً لامتناهياً. و هذا المعني قد علمت أنّه بحسب المفهوم يخالف الممتدّ و المتصل الّذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط و الأبعاد المذكورة الّتي[٨] هي من باب الكمّ، فانّ ذلك معني آخر لاكمية[٩] له في نفسه، و لايخالف بحسبه جسم جسماً. و لاجزئية و لاكلّية مقداريتين من جهة شيء واحد. فالجبل و الخردلة في كونهما جسمين قابلين للأبعاد في مرتبة واحدة؛ و قد علمت ان هذا المعني من

---

١. ق: من طبعنه / ص، ك: طبقة / س: طبيعته
٢. ص، ك، س: ـ ارسطاطاليس
٣. ق: واحدة
٤. ص: بالتوهم
٥. ق، س: القدر
٦. ق: هكذا
٧. ق، ك: اذ
٨. س: ـ التى
٩. ق: يكون

مصحّحات عروض المقدار للشيء؛ اذ لو فرض موضوع المقدار جوهراً عقلياً أو شيئاً كالهيولى و كالنقطة، لما أمكن عروض المقدار له[١].

اللهمّ[٢] الّا أن يكون [الف - ١٢٨] وجوده[٣] متقوّماً بالمقدار لأنّه يكون معروضاً. له بحيث يكون له مرتبه من الوجود متعيّناً كان تعيّنه قبل المقدار قبلية بالزمان أو بالذات، فان ذلك ممتنع[٤] جداً.

فاذاً المتصل بمعني القابل لفرض الأبعاد هو محصّل بوجود الهيولى و مقوّم لماهية الجسم الجوهري، و مهيّئ[٥] للمادّة لأن تقبل بالفعل أمراً يختلف فيه جسم و جسم، فيصير[٦] بحيث يمسح بكذا مرّات كذا أو أنّه لاينتهي و لايتقدر مسحه بكذا. و هذا الأمر هو المقدار و هو كمية الجسم أوّلاً و بالذات و كمية ما يقارنه بالتبع[٧] كالهيولى و الأعراض، و نسبته[٨] الى الجسم[٩] نسبة الوحدة الى الشيء[١٠] الواحد، فلايمكن تجريد الجسم[١١] عنه و لو في الوهم، لكن هو و الصورة يفارقان المادّة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ هيهنا.

و يلزم عليه أنّه اذا تبدل مقدار على مادّة جسميته كالشمعة كان تبدّله مع تبدّل الجسمية، و لايقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا أنّ مثل ذلك الجسم لابدّ فيه من صورة حافظة لشخصية[١٢] مبقية[١٣] له بالعدد، و لو[١٤] يتوارد البدل[١٥] لما هو بازاء الجنس من أجزائه لاتحاد الجنس بالفصل، فوحدة الفصل و

---

١. ص ، ك : ـ له
٢. ق : ـ اللهم
٣. ق : ـ وجوده
٤. ق : تمنع
٥. ق : جهنى
٦. ق : و يصير
٧. ص : بالتتبع
٨. س : + الجسم
٩. ق : نسبة الجسم
١٠. ص : ـ الشيء
١١. ص : الاسم
١٢. كذا و الاصح : لشخصيته
١٣. س : متعينة
١٤. ص : ـ لو
١٥. ق ، س : التبدل

مشخّصاته يجعلان الجنس مع كونه واحداً بالابهام من حيث ماهيته و اعتبار نفسه واحداً بالعدد و التمام لكونه موجوداً بوجود الفصل، واحداً بوحدته في الواقع، فتبدل أفراد الجنس لايقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل».[١] انتهى كلامه.

و هيهنا أبحاث:

أحدها: أنّه بعد ما ثبت أنّ التعليات[٢] لاتوجد مجرّدة عن المواد لاحاجة الى اثبات أنّ معنى واحداً لايختلف بالقيام بغيره و القيام بنفسه، و هو ظاهر. و انّما الحاجة اليه اذا ثبت أنّ المقدار الّذي في المادّة عرض، و لم يثبت أنّه لايمكن أن يكون مجرّداً عن المادة.

و ثانيها[٣]: انّ المقدار اذا لم يكن داخلاً في مقولة الجوهر و كان من عوارض الماهية للجواهر الطبيعة، فالمراد بكونه من العوارض إمّا الخارج المحمول أو القائم.

فان[٤] كان الأوّل ففيه:

أوّلاً أنّه ليس محمولاً على الجواهر الطبيعية، و هو ظاهر.

و ثانياً: أنّه أمّا من قبل الفصول أو غيرها؛ فان كان الأوّل: فيلزم أن يكون جوهراً، اذ فصل الجوهر جوهر؛ و إن كان الثاني: فالظاهر أن يكون له مبدأ غير محمول و هو يكون عرضاً، و هو المراد هيهنا، فلم تبق مخالفة له مع الشيخ في المآل، كما هو ظاهر المقال.

و ثالثها: انّ قوله: «و[٥] أمّا تجريده عن الصورة» الى آخره، ظاهر بل صريح في أنّ المراد أنّه لايمكن أن يتوهّم المقدار بدون الصورة، و حينئذ ظاهر أن كون المتقدّر[٦] بالذات ليس هو المادّة، بل المتصل الّذي بمعنى القابل للأبعاد لايدلّ على أنّ المقدار

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠١-١٠٢

٢. كذا في النسخ

٣. س: ثانيتهما

٤. س: و ان

٥. لك: ـ و

٦. ص: المتمدد

لايمكن أن يتوهّم بدون الصورة، بل لو دلّ فأنّما يدلّ على العكس، كما[١] لايخفى.

و رابعها: انّ الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة قابلة للأبعاد سواء قلنا: انّها نفس الاتصال الجوهري، أو إن كلّ[٢] صورة خاصة [ب - ١٢٨] يلزمها اتصال خاصّ لايصحّ أمر التخلخل و التكاثف، و هو ظاهر؛ بل لابدّ مع القول بالتخلخل و التكاثف أن يقال: انّ الصورة الجسمية أمر ليس في ذاته امتداد و اتصال، بل امتداده و اتصاله بالمقدار، لا أن يكون في نفسه منفصلاً متجزيّاً، كما يقول المتكلّمون؛ بل انّه في نفسه لامتصّل و لامنفصل و إن كان تلزم أشخاصه أن يكون لها اتصال مّا لكن لا يجب أن يلزم كلّ شخص منه اتصال و امتداد خاصّ، بل يجوز أن يكون شخص[٣] منه امتدادات متعددة، اذ بدونه لايستقيم أمر التخلخل و التكاثف، كما لايخفى على من له أدنى فطرة.

و خامسها: انّ صحّة عروض المقدار للشيء لانسلّم أنّه يتوقف على كون ذلك الشيء اتصالاً أو متصلاً في نفسه على ما ادّعاه، و هو ظاهر. و الفرق الّذي ذكره بين كون وجود الشيء ـ الّذي لايكون كذلك متقوّماً بالمقدار ـ و بين كونه معروضاً له بحيث تكون له مرتبة من الوجود متعيّناً قبل المقدار ممّا لايعبأ به أصلاً، و لاتشهد له بديهة أو برهان.

و سادسها: أنّه لافرق أصلاً بين المقدار و الصورة على ما هو زعمه في الصورة في هذا المعنى بالضرورة الوجدانية، فاذا لم يصحّ عروض المقدار لمثل الهيولى لم يصحّ عروض الصورة[٤] أيضاً له، و التفرقة تحكم هذا.

ثمّ قوله: «و نسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلايمكن تجريد الجسم عنه و لو في الوهم» صريح في لزوم المقدار للجسم في الوهم لاالعكس[٥]، كما هو

---

١. ص: ـ كما
٢. ق: كل
٣. ص: الشخص
٤. ص: بالصورة
٥. ص: ـ لاالعكس

ظاهر سابقه و قوله: «كما يظهر من كلام الشيخ هيهنا[١]»، ظاهره أنّه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار للصورة في الوهم، و الظاهر: انّ مراده العكس، كما لايخفى.

و سابعها: انّ قوله: «يلزم عليه» ظاهره[٢]: أنّه يلزم على الشيخ. و أنت خبير بأنّه لو حمل كلام الشيخ على عكس ما حمله و هو ظاهر، فلا[٣]خفاء في عدم[٤] توجّه هذا الالزام عليه لو حمل[٥] على ما ذكره أيضاً لكان الالزام عليه مشكلاً، اذ يجوز أن تكون الصورة بحيث يلزمها المقدار في الخارج و الذهن، و مع ذلك يجوز تبدّل المقادير عليها، و هو ظاهر. نعم لو كانت[٦] الصورة الجسمية ـ كما زعمه هذا القائل من كونه بعداً جوهرياً ـ لكان الأمر كما ذكره، لكن الظاهر أنّ الشيخ لم يرض بهذا.

و ثامنها: انّ كون صورة أخرى في الجسم حافظة لشخصه متعيّنة[٧] له بالعدد ممّا لم يقل به أحد، فالقول به جزاف.

و تاسعها: انّ هذه الصورة إن كانت من قبيل[٨] الصورة الجسمية، فهي أيضاً ممّا يزول بزوال الاشكال و المقادير، فلافائدة في القول بها. و ان لم يكن من قبيل الصورة الجسمية بل من قبيل الهيولى فلحوق المقدار و الصورة لها ممّا لايصحّ على ما هو زعمه، بل لابدّ من صورة أخرى من قبيل الصورة الجسمية حتّى يصحّ، و حينئذ ينقل الكلام اليها[٩]، و يتسلسل؛ فتدبّر!

[۵/۱۱۲] قوله: أعني بعدين فقط.

لاثلاثة أبعاد على ما هو شأن[١٠] الجسم الطبيعي و الصورة الجسمية.

---

١. ق : ـ هيهنا
٢. ق : ظاهرها
٣. ق : و لا
٤. س : عدمه
٥. ق و بعض النسخ : ـ لو حمل
٦. ق ، ص ، ك : كان
٧. ص ، ك : مبقية
٨. ق : قبل
٩. ص : اليهما
١٠. س : شأني

[٥/١١٢] قوله: و أيضاً أنّه يقدّر و يمسح.

لايخفى أنّه بعينه معنى كونه مقداراً، و قد ذكره [الف - ١٢٩] ففي الكلام تكرار لكن الشيخ لايبالى بأمثال ذلک.

[٧/١١٢] قوله: فنقول أمّا قبوله لفرض بعدين فانّما[١] له ذلك، لأنّه نهاية الجسم ....

اعلم أنّ الشيخ في قاطيغورياس في بحث الكمّ بعد ما حقّق أنّ الصورة الجسمية هي القابلة لفرض الأبعاد الثلاثة ـ و أنّه لايختلف بحسبها جسم و جسم، و الجسم التعليمي هو الّذي يقدّر و يمسح، و يكون الاختلاف بين الأجسام بحسبه؛ و أنّ الصورة الجسمية بمنزلة صورة الجسم التعليمي و هي جوهر، و الجسم التعليمي عرض قائم بها[٢] و من مقولة الكمّ. قال: «و السطح أيضاً له[٣] صورة غير الكمية الّتي فيه، و تلك الصورة هي أنّه بحيث يصحّ أن يفرض فيه بعدان على الصفة[٤] المذكورة. و ذلك له لأجل أنّه نهاية شيء ما يصحّ في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد. فكذلك هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضية و عن الحاجة الى الموضوع. و أمّا كمّيته فنظير كمية الجسم، فهي[٥] كمية ثابتة فيه لاتتبدل، الّا كما في الجسم. ثمّ في هذا الموضع[٦] مباحث عميقة سيقال عليها[٧] في اللواحق. و ليس اذا كانت للسطح صورة تلزمها [أ]و تقوّمها الكمية يجب أن يكون السطح جوهراً، فما قلنا انّ كلّ صورة لنوع من الأنواع يلزمه عرض فهو جوهر، بل ذلك في صورة الجسم وحده فتكون الجسمية الّتي من باب الكمية تلزم الجسمية الّتي هي الصورة ضرورة لما[٨] يلزم الجسم

١. ص : فاما
٢. س : بينهما
٣. ص : ـ له
٤. ق : الصورة
٥. ق ، ص : و هي
٦. ص : المواضع
٧. س : عليهما
٨. ق : لا

من التحدّد، و تكون صورة الجسم اذا جرّدت بكمّيّتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن سمّي المجرد جسماً تعليمياً».[١] انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ الظاهر من هذا الكلام أنّه كما أنّ الصورة الجسمية أمر[٢] قابل لفرض الأبعاد الثلاثة و ليس ذلك الأمر هو الكمّية، بل الكمّيّة أمر آخر و هو الّذي يقدّر و يمسح، و يكون عرضاً قائماً بالأمر المذكور، و الأمر المذكور جوهر، كذلك نهاية الصورة الجسمية أمر قابل لفرض البعدين ضرورة أنّ نهاية القابل[٣] لفرض الأبعاد الثلاثة لابدّ أن يكون قابلاً لفرض البعدين، و ليس ذلك الأمر هو الكمية، بل الكمّ الّذي يقدّر و يمسح في جهتين عرض قائم به، كما أنّ القابل لفرض الأبعاد ليس هو الكمّ، بل الكمّ الّذي يقدّر و يمسح في الجهات الثلاث عرض قائم به، لكن الفرق بينهما أنّ القابل للأبعاد جوهر و المقدّر في الجهات الثلاث عرض قائم به، و القابل للبعدين عرض و المقدّر في الجهتين عرض آخر قائم به. و هذا الكلام و إن كان لايخلو من وجه صحّة بحسب بادي الرأي، لكنّه يشكل من حيث انّ هذا الأمر الّذي هو نهاية الصورة الجسمية و عرض ـ و ليس من مقولة الكمّ ـ من أيّ مقولةٍ من[٤] مقولات العرض التسعة؟ اذ ظاهر أنّه ليس من مقولة الكيف و لامن سائر المقولات الأخرى. و لو جعل نفس النهاية فهي أمر عدمي فلايكون عرضاً، و لو قلنا: انّ الأمور العدمية أيضاً أعراض باصطلاح [ب - ١٢٩] الشيخ و المتقدّمين فظاهر أنّ هذا الأمر العدمي لايصحّ أنّه قابل لفرض البعدين. و أنّ السطح الّذي هو الكمّ قائم به. و لو جعل من قبيل الاضافة من حيث انّ النهاية نهاية لشيء ذي نهاية فإمّا أن يجعل مضافاً حقيقياً فحاله أيضاً مثل حال النهاية و قد عرفت حالها، و إمّا أن يجعل مضافاً مشهورياً، فننقل الكلام الى الأمر الّذي تعرضه الاضافة الحقيقية. و أنّه من أيّ

---

١. الشفاء، المقولات / ١١٥

٢. ص: أي

٣. ص: القابل

٤. ص: ـ مقولة من

مقولة؟ و ظاهر أنّه ليس جوهراً.

و قد قال أنّه ليس بكمّ. و لايصلح أن يكون شيئاً آخر من المقولات كما لايخفي. و لعلّه لامحيص عن ذلك الّا بالتزام[1] أنّ النهاية يمكن قبولها[2] لفرض البعدين[3] و يصحّ قيام السطح الكمي به[4]، و هو كما تري هذا.

و أمّا كلامه في هذا المقام فظاهره أيضاً أنّه جعل القابل لفرض البعدين نهاية للصورة الجسمية، و مع ذلك حكم عليه بأنّه ليس مقداراً، بل من هذه الجهة مضاف، و أيضاً ليس من مقولة المضاف الحقيقي حتّي لايصدق على أمر يكون من مقولة أخرى، بل من المضاف المشهوري الّذي يمكن صدقه على شيء هو من مقولة أخرى، و هو هيهنا صادق على أمر هو مقدار و من مقولة الكمّ.

و أنت خبير بأنّ حكمه بأنّه ليس مقداراً بل مضافاً ثمّ حكمه بأنّه مضاف مشهوري يعرض للمقدار انّما يصحّ اذا قيل: انّ الأمر القابل لفرض بعدين هو المقدار، و هو انّما يعرضه أنّه نهاية للصورة الجسمية، و اذا أخذ مع هذا العارض يكون مضافاً مشهورياً يكون معروضه المقدار، كما أنّ الأب مضاف مشهوري معروضه الجوهر. و لايخفى أنّه اذا جعل القابل لفرض البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية، بل يكون نهاية للجسم التعليمي.

و لو حمل كلامه على أنّ السطح الّذي هو نهاية الجسم التعليمي هو في نفسه مقدار و تعرضه الاضافة من حيث انه نهاية للجسم التعليمي، فمع أنّه لايناسب ما سبق منه في قاطيغورياس، لاتساعده كلماته هيهنا. أيضاً، اذ الظاهر من سياق كلامه أنّ مراده من قبول فرض البعدين هو القبول الّذي في الصورة الجسمية للأبعاد و هو بزعمه ليس ممّا يخالف به جسم جسماً، و انّما المخالفة بين الأجسام باعتبار التقدّر و

١. ق : بالزام
٢. س : قبوله
٣. ق : قبوله لبعدين
٤. ص : بها

التمسّح؛ و على هذا يكون هذا القبول من قبيل قبول الجسم التعليمي الّذي به يخالف الاجسام على رأيه.

و بالجملة كلماته في هذين الموضعين في غاية الاضطراب، و لايعلم أنّ مقصوده ماذا؟ و الّذي يظهر عند التأمّل أنّ الصورة الجسمية أمر جوهري يقبل الامتداد و الاتصال في الجهات الثلاث، و امتداده و اتصاله في الجهات الثلاث عرض قائم به و ذلك الأمر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض هذا الامتداد، و هذا الانتهاء أمر عدمي.

[الف - ١٣٠] و اذا أخذ مضافاً اليه يصير من قبل[١] الاضافة، و ليس ههنا أمر وجودي وراء ذلك تعرضه الاضافة، و يكون مع عروض الاضافة من قبيل[٢] المضاف المشهوري، و ذلك العرض أيضاً يعرضه الانتهاء لذاته، و هيهنا أمر به الانتهاء موجود و هو السطح على رأى من يجعل الأطراف موجودة، و هذا السطح أمر مقداري كالجسم التعليمي و باعتبار عروض الانتهاء له يصير مضافاً مشهورياً تكون اضافته الى الجسم التعليمي. هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

و قد قيل هيهنا في شرح كلام الشيخ. ـ «وأيضاً للسطح» [الى آخره][٣] ـ ما[٤] هذه عبارته: «لما ذكر الأحوال المشتركة بين الخطّ و السطح على الاجمال شرع في ذكر الأحوال المختصّة بكلّ[٥] منهما و امتياز تلك الأحوال بعضها عن بعض، و ابتدأ بالسطح لتقدّمه على الخط في الوجود، لأنّ الخطّ نهاية له، كما أنّه نهاية للجسم فيكون تابعاً[٦] له. فمن جملة أحوال السطح أنّه قابل لفرض بعدين على صفة الأبعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري[٧] من حيث انّهما بعدان بأحد المعنيين من الاتصال المأخوذ[٨]

---

١. س و بعض النسخ : قبيل
٢. بعض النسخ : قبل
٣. ق : ـ الى آخره
٤. ق و بعض النسخ : اما
٥. ق : لكلّ
٦. ق : ثانياً
٧. الجوهرين
٨. كذا

في [حدّ] الجسم، و من حيث انّهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الأبعاد الثلاثة الّتي ذكرت في حدّ الجسم الجوهري.

و قوله: «فقط» يحتمل معنيين:

أحدهما: الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الّذي هو نفس البعد من دون كمية و تقدير و طول اضافي، أو قصر.

و ثانيها: الفرق بين البعدين من جملة الأبعاد الثلاثة و في الجسم، و هما المأخوذان بلاشرط أن يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما أوّلاً و بين البعدين بشرط أن يكونا فقط من غير بعد ثالث. فالقابل لفرض بعدين بلا أمر هو السطح؛ و القابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح و الجسم، و القابل لفرض[1] بعدين مذكورين بشرط ثالث هو الجسم.

و قدّم اعتبار كونه قابلاً للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقداراً و نهاية و مضافاً. أمّا على النهاية و الاضافة فظاهر؛ لأنّه معنى وجودي، و الوجود أشرف و أقدم من العدم و الاضافة. و أمّا على كونه مقداراً، فلأنّ نسبته اليه كنسبة القابل للأبعاد الثلاثة مطلقاً الى المقدار فهو كالمبدأ و الأصل في المقدارية؛ فكونه مقداراً، لأنّه بعد قابل للمساحة و القدر[2] و[3] العظم و الصغر و التساوى[4] و التباين و غير ذلك من خواص الكمّ و المقدار، فتعرض له أبعاد مختلفة بحسب أشكال معينة.

فيجب أن يتأمّل في هذه الأحوال للسطح لتعرف أنّ كلّاً منها من أيّ جهة حصل، و أنّ أيّها كالمقوّم له و أيّها كالعارض؟ [و] أمّا قبوله لفرض بعدين فقط فانّما ذلك له لكونه نهاية للأمر الّذي هو منبسط في الجهات الثلاث، و مثل ذلك الأمر اذا

---

١. ق: ـ بعدين على ... لفرض
٢. ص: التقدر / في المصدر: العدد
٣. س: ـ و
٤. ص، ك: التشارك

انتهى و انقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شأن ما هو نهايته من حيث انّها نهاية لمثله، لا أنّها نهاية مطلقة، و لا هي شيء كان [أن] ينبسط في جهتين و أن يقبل فرض [ب - ١٣٠] بعدين.

و قد علمت مراراً أنّ هذا المعني ليس معني المقدار و ان لم ينفكّ عن المقدار لافي الوجود و لافي الوهم، فهو ليس بهذه الجهة -أي من هذه[1] الحيثية- مقداراً، بل هو من هذه الجهة أي جهة كونها نهاية من المضاف و ليس مضافاً بسيطاً حقيقياً، بل شيئاً له اضافة، لكن ذلك الشيء أحد أمور ثلاثة متحدة[2] بالذات متغائرة بالاعتبار، لأنّه انتهاؤه[3] و بعد و مقدار، و قد عرفت الفرق بين المضاف الّذي هو المقولة نفسها -و لايجوز أن يكون كمّا و لاكيفاً و لاغيرها من المقولات- و المضاف الّذي هو معروضها، و هو[4] يجوز أن يكون كلّ شيء من الأشياء حتّي الواجب جلّ اسمه و حتّي نفسها، اذ قد تقع اضافة في اضافة كالأعلي و الأسفل؛ و المضاف الّذي هو مركّب منها جميعاً و هو كالفرق بين الكلّي بمعانيه الثلاثة -أعني الطبيعي و المنطقي و العقلي- و أمّا كونه مقداراً فهو من جهة كونه قابلاً للمساواة و المفاضلة و كونه مخالفاً لغيره من السطوح في[5] قبول التقدير و المساحة و الانقسام الوهمي و غير ذلك، و ليس بين السطوح في المعني الأوّل و لافي كونها[6] نهاية مخالفه بالعظم و الصغر و ما يتبعها؛ و لا الموافقة الّتي بازاء هذه المخالفة و هي المساواة، كما لايكون بين الأجسام بالمعني الجوهري مثل هذه المخالفة و المساواة علي ما علمت»[7]. انتهى كلامه.

و فيه ما مرّ غير مرّة أنّ جعل البعد معني آخر غير المقدار و القول بأنّ الأجسام لايختلف في الصغر و الكبر بحسبه و يختلف فيها[8] بحسب المقدار ممّا لايقبله الطبع

---

١. س: ـ الجهة ... هذه
٢. ق: متحدد
٣. ق: التهاء
٤. س: هل
٥. ق: من
٦. س: كونهما
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٢
٨. س: فيهما

السليم. و أيضاً نقول على تقدير صحّته: كان هذا الأمر غير معني النهاية و غير الاضافة، و هو ظاهر، بل أمر به ينتهي[1] الجسم الطبيعي، فلامعني اذاً لقول الشيخ أنّ السطح من هذه الحيثية ليس مقداراً بل اضافة، و أيضاً لامعني لقول هذا القائل أنّ معروض هذه الاضافة أحد[2] أمور ثلاثة متحدة بالذات متغائرة بالاعتبار، لأنّه انتهاء و بعد و مقدار.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الاضافة هي النهاية، فلامعني لجعل معروضها انتهاء و لو جعل الاضافة هي الأمر القابل للبعدين ـ على ما فهمه[3] ـ فعلى تقدير صحّته كيف يعقل[4] جعل معروضه الانتهاء و[5] البعد، و المقدار. أمّا الانتهاء فظاهر أنّه أمر عدمي و لايصلح أن يكون معروضاً لذلك الأمر؛ و إمّا البعد فأنّه عينه، فكيف يجعل معروضاً له. و أمّا المقدار فلأنّ الظاهر أنّ المقدار يعرض ذلك الأمر، كما يظهر ممّا نقلنا من[6] قاطيغورياس، لا العكس.

و أمّا ثانياً: فلأنّ جعل الانتهاء و البعد و المقدار أمراً متحداً بالذات متغائراً بالاعتبار، ممّا لامعني له، كيف و الانتهاء و المقدار كلّ منهما من مقولة أخرى و المقولات متبائنة كما هو الظاهر، و بزعمهم أيضاً و البعد أيضاً على ما زعمه ليس من مقولة المقدار. و لايصحّ حمل [الف - ١٣١] أحدهما على الآخر، و لو فرض[7] صحّته فظاهر أنّ الشيخ لم يذهب الى ذلك، و هو ظاهر. فلامعني لشرح كلامه على هذا النحو.

و بالجملة هذا القائل ازداد تشويشاً و اضطراباً على ما فعله الشيخ؛ فافهم!

---

١. ق : ينتهى به
٢. ق : ـ احد
٣. س : ـ فهمه
٤. ص : يقبل
٥. س : الانتهاء
٦. ص : فى
٧. كذا

[١٥/١١٢] قوله: لكنّه[١] من الجهتين جميعاً عرض ... .

قيل: «لاشبهة في أنّ السطح بأيّ معني أخذ من المعاني الثلاثة هو من عوارض الجسم الطبيعي، أمّا من جهة كونه نهاية فظاهر، لأنّ وجود النهاية وجود أمر عدمي، و وجود الجسم وجود أمر محصّل جوهري، فهما[٢] متغائران في الوجـود[٣]. و النهـاية صفة للمتناهي فتكون عرضاً قائماً به.

و أمّا كونه قابلاً لفرض بعدين أو كونه مقداراً سطحياً فلجواز تبدّله على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله، و ليس من شرط الحلول أن يكون الحال سارياً في المحلّ مطابقاً ذاته لذاته، و لا أن يكون بازائه من المحلّ شيء يطابقه كما حقّق في الطبيعيات. فأنته قد ذكر هناك من شكوك أصحاب الجزء الّذي لايتجزى أنّ النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط و غيره، فحلّها [١]: إن كان جوهراً غير منقسم فيثبت الجزء، [٢]: و إن كان عرضاً ينقل[٤] الكلام الى محلّه، و لزم التسلسل، [٣]: و إن كان جوهراً منقسماً يلزم إمّا انقسام النقطة لو كان في كلّ جزء من المنقسم جزء منها، و هو محال؛ و إمّا كون عرض واحد قائماً بأكثر من موضوع واحد و هو أيضاً محال.

و تحقيق الجواب: انّ العارض لأمر قابل للقسمة [١]: إمّا أن يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوّة أو بالفعل، فهو لامحالة منقسم بانقسامه فعلاً أو قوّة، كالسواد و الحلاوة و الطعم و غير ذلك [٢]: و أمّا أن لايكون عروضه من تلك الحيثية، بل من حيثية أخرى كالنامي[٥]، و الأبوه و البنوّة[٦] و الحيوانية و غير ذلك من الأمور الّتي لاكمية و لاقسمة لها فحينئذ لايلزم من انقسام المحلّ بوجه[٧] انقسام الحال، فأنته ليس من شرط ما يقبل الانقسام أن يكون قابلاً له من جميع الوجوه و

١. ق ، س : لكن
٢. س : فيهما
٣. س : ـ في الوجود
٤. ص ، س : ننقل
٥. ص : كالتناهي
٦. ق ، س : ـ و البنوة
٧. ك : وجه

الحيثيات، و لامن شرط الحلول أن يكون من كلّ جهة.

و اذا تقرّر هذا فنقول: انّ محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم، بل محلّه شيء قابل للانقسام، و لكن عروضها له ليس[1] من حيث انقسامه، بل من[2] جهة تناهيه في امتداد[ه] الخطي»[3]. انتهى كلامه.

و فيه، أمّا اولاً: فمنافاته لما نقلنا عنه آنفاً من[4] كون الانتهاء و البعد و المقدار متحدة[5] بالذات، اذ مراده بالاتحاد بالذات الاتحاد في الوجود. و هيهنا نقول: انّ وجود النهاية وجود أمر عدمي و وجود الجسم وجود أمر محصّل جوهري فيكونان متغائرين في الوجود. لايقال: لعلّ حكمه هيهنا بالمغائرة باعتبار كون وجود الجسم وجود أمر جوهري، اذ ظاهر أنّ الجوهرية لامدخل له، لأنّه اذا جاز أن يكون وجود الأمر العدمي و الأمر المحصّل واحداً، فلافرق أصلاً بين المحصّل الجوهري و المحصّل العرضي؛ و القول بالفرق تحكّم. الّا أن يقال: انّ [ب - ١٣١] ما ذكره[6] هيهنا من قبل الشيخ و ما ذكره سابقا انّما هو على رأيه، فلعله يجوز الاتحاد في الوجود بين الأمر العدمي و الأمر المحصّل جوهراً كان أو عرضاً، و يزعم أنّ الشيخ لم يجوّز ذلك.

و أمّا ثانياً: فلأنّ القابل لفرض البعدين بالمعني الّذي فهمه و جعله مغائراً للقابل[7] للقسمة و مخالفاً للمقدار؛ لانسلّم أنّه يبتدّل على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله، بل الظاهر أنّ حاله حال الصورة الجسمية، فكلّما كانت الصورة الجسمية باقية بعينها كان هذا الأمر أيضاً باقياً بعينه، و بعد زوال الصورة الجسمية ظاهر أنّ الجسم[8] الشخصي لايكون باقياً بعينه. هذا.

ثمّ لايخفى. أنّ هذا الكلام من الشيخ ظاهر في أنّه لم يجعل قبول البعدين معني

---

١. س: ـ ليس
٢. ق، ك: ـ من
٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٣
٤. ص: عن
٥. ص: متحد
٦. ق: ـ ما ذكره
٧. س: المقابل
٨. ص: ـ الجسم

آخر غير النهاية، لأنّه استدلّ على كون الأوّل عرضاً بأنّ النهاية عارض للمتناهي، لأنّه موجود فيه، لاكجزء منه. و هذا أيضاً يوجب ازدياد اضطراب في كلامه؛ فتدبّر.

[١/١١٣] قوله: و لو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان ... .

هذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما أن يكون تحقيقاً و إن كان كلمة «لو» لايناسبه.

و حاصله: انّ السطح اذا كان افتراض البعدين ثابتاً له في ذاته فليس نسبة المقدارية الّتي في السطح الى هذا الافتراض نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية، لأنّ المقدارية الّتي في السطح جنس له، و هذا[١] الأمر فصل له، و المقدارية في الصورة الجسمية ليست جنساً لها، بل هي عارضه لها.

و لايخفى انّ افتراض البعدين إمّا أن يراد به قبول القسمة في الجهتين الّذي يكون في المقدار أو معني آخر مغائر له على ما هو زعم صاحب القيل.

و على الأوّل و ان لم يلزم فساد لكن الظاهر من سياق كلام الشيخ هيهنا و ممّا نقلنا عن قاطيغورياس أنّه يزعم أنّ قبول فرض البعدين ليس قبول القسمة في الجهتين الّذي يكون في المقدار؛ و أنّ الأوّل لايخالف فيه سطح[٢] و سطح. بل انّما المخالفة بين السطوح في الثاني سواء حمل كلامه على ما فهمه القائل من أنّ البعد أمر آخر وراء المقدار أو يقال انّ مراده أنّ السطح أمر يقبل الامتداد في الجهتين، سواء كان نفس النهاية أو غيرها، و امتداده في الجهتين هو المقدار لانفسه، كما أنّ الصورة الجسمية أمر يقبل الامتداد في الجهات الثلاث و امتداده في الجهات الثلاث هو المقدار لانفسه علي ما أشرنا اليه غير مرّة.

---

١. ق : لهذا ٢. س : السطح

و بالجملة[١] لاخفاء في أنّ الشيخ كلّما يقول في هذه المواضع قبول البعدين أو الأبعاد أو افتراضها يريد معني غير المقدار، و انكاره[٢] مكابرة. فحمله[٣] هيهنا على المقدار بعيد جداً.

و على الثاني لايكاد يصحّ، اذ هذا المعني اذا كان فصلاً للمقدار فيكون بعينه قبول القسمة في الجهتين، اذ ظاهر أنّه ليس فصل المقدار الّا هذا، و قد جعل غيره. و بعبارة أخرى اذا جاز أن يكون هذا فصلاً للمقدار فكيف يحكم في عدة [الف - ١٣٢] مواضع أنّ هذا المعني غير المقدارية و لايخالف به جسم جسماً!؟ اذ على تقدير كونه فصلاً للمقدار لاشكّ أنّه يخالف به جسم جسماً، و هو ظاهر. و هذا أيضاً من جملة الاضطرابات الكائنة في كلام الشيخ في هذا الفصل.

و ثانيها: أن لايكون تحقيقاً، بل يكون غرضه أنّ افتراض البعدين ليس أمراً ثابتاً للسطح في نفسه، بل انّما يثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل للأبعاد الثلاثة كما أشار اليه قبل[٤] هذا، لأنّه لو ثبت له لذاته لم تكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الأمر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية؛ لأنّ المقدارية حينئذ يكون جنساً لهذا الأمر و هي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية. لكن نسبة المقدارية اليهما سواء.

و لايخفى انّا سلّمنا أنّ قبول البعدين أمر وراء قبول القسمة في الجهتين ـ سواء أخذ على ما هو زعم صاحب القيل أو وجّه بما وجّهنا ـ و قلنا: انّ المقدار ليس جنساً له، بل هو عارض له كما بالنسبة الى الصورة الجسمية القابلة للابعاد. لكن من أين يلزم أنّ هذا المعني اذا كان ثابتاً للسطح في نفسه لاباعتبار كونه نهاية كان فصلاً للمقدار؟ لأنّه لايخلو إمّا أن يراد بالسطح السطح التعليمي الّذي هو المقدار، أو يقال: بوجود سطح آخر طبيعي[٥] نسبته الى ذلك السطح نسبة الجسم الطبيعي الى الجسم

---

١. س: الجمله
٢. ص: المكان
٣. ص: و حمله
٤. ص: قبيل
٥. ص: الطبيعة

التعليمي.

فان أريد الأوّل فنقول كون قبول الأبعاد ثابتاً له لذاته لاباعتبار كونه نهاية لايستلزم أن يكون هذا المعني فصلاً له، و هو ظاهر. و أيضاً كيف يصحّ أن يقال: انّ هذا السطح يعرضه هذا المعني باعتبار كونه نهاية للجسم الطبيعي، لأنّه ليس نهاية للجسم الطبيعي بل للتعليمي!؟ و أيضاً كيف يقال: انّ المقدار عارض لهذا المعني الّذي هو ثابت للسطح التعليمي.

و ان أريد الثاني، فأوّلاً: لانسلّم أنّ[1] ثبوت هذا المعني له لذاته يستلزم كونه فصلاً له. و ثانياً: أنّها[2] سلّمنا كونه فصلاً له، لكن من أين لزم أن يكون فصلاً للمقدار؟ اذ المقدار ليس جنساً لهذا السطح، بل انّما هو خارج عنه عارض له هذا.

و الحاصل ان هذا الكلام من الشيخ بأيّ وجه يوجّه[3] من التوجيهين لايظهر له استقامة، و لم يظهر لنا[4] وجه آخر.

و قد قيل في توجيهه: «لما بيّن الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين ـ أي كونه قابلاً لفرض بعدين و كونه مقداراً قابلاً للقسمة في جهتين[5] ـ أراد أن يشير الى المغائرة بين هذين المعنيين على نحو المغائرة بين القابل لفرض الأبعاد الثلاثة و بين المنقسم بالقوّة في الجهات الثلاث. و من لم يفرق بين هذين المعنيين كأتباع الرواقيين و منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهراً و جعلوا الصورة الجسمانية أحد الأنواع الثلاثة للمقدار. و كان فصله عندهم: القابل للأبعاد الثلاثة. اذ لم يفرّقوا بين هذا المعني و بين الّذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ و من وافقه و هو القابل [ب - ١٣٢] للانقسام الى أجزاء وهمية متشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلاث الّذي به يخالف جسم جسماً و يكون قابلاً للتقدير و المساحة.

---

١. ق: انه
٢. ق: انه و هكذا يمكن أن يقرأ ما في سائر النسخ
٣. ق، ص، س: وجه
٤. ق، س: لها
٥. ص: الجهتين

فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في الجسم بأنّ أحدهما فصل للجوهر، و الآخر فصل للمقدار الّذي ثبت غرضيته و لاشكّ أنّ النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في[1] السطح، فلو كان اللذان في السطح أمراً واحداً ـ حتّى يكون القابل لفرض البعدين فصلاً مقسّماً[2] للمقدار المطلق و مقوّماً للسطح الّذي هو أحد أنواعه ـ يلزم أن يكون معنى القابل للأبعاد الثلاثة أيضاً[3] فصلاً مقسّماً لجنس المقدار، و مقوّماً للجسم الجوهري، و هو محال، كما مرّ بيانه في المقالة الثانية»[4].

[٥/١١٣] و قوله: و أنت تعلم هذا بتأمّل الأصول.

«أي تعلم من الأصول المنطقية أنّ معنى واحداً كالمقدار لايكون جوهراً و لا[5]عرضاً، و لاأيضاً يجوز أن يكون معنى واحد فصلاً لجنس في نوع منه في موضع و خارجاً عنه في نوع آخر منه»[6]، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ كلام الشيخ لايمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه، كما لايخفى.

و أمّا ثانياً: فلأنّه ليس يلزم ممّا ذكره كون معنى واحد فصلاً لجنس في نوع منه في موضع، و خارجاً عنه في نوع آخر منه، بل انّما يلزم المحذور الأوّل فقط الّا أن لايحمل الكلام على لزوم محذورين، بل حمل على الترديد؛ فافهم!

---

١. ك : ـ في
٢. في المصدر : منقسماً
٣. ف : ـ أيضاً
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٣
٥. ص ، ك : ـ لا
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٣

[٨/١١٣] قوله: و قد علمت فيما سلف من الأقاويل.

في الفصل الّذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس و النوع من الطبيعيات[١].

[١١/١١٣] قوله: لأنّ[٢] السطح اذا أزيل عن شكله ....

فيه نظر ظاهر، اذ ليس كلّ زوال شكل يبطل أبعاد[٣]، و السطح انّما هو بقطع السطح. ثمّ لو سلّم أنّه بقطع السطح، فلايلزم منه عرضية السطح، ألا ترى أنّ الصورة الجسمية أيضاً تبطل عند القطع[٤] و تحدث أخرى متواردة على الهيولى الباقية بنفسها[٥]، مع أنّها ليست عرضاً. و لعلّ عرضية[٦] السطح بديهية، فهذه[٧] الأمور من قبيل التنبّه، فلاتضرّ المناقشة فيها؛ فافهم.

[٢/١١٤] قوله: و عرفت أيضاً أنّها لاتفارق الصورة الّتي في طباعها مادّية توهّماً أيضاً.

لايخفى أنّ ظاهر هذه العبارة بل صريحها أنّ الصورة لزم المقدار في التوهّم[٨]. لا العكس، كما في السابق أيضاً. و قد أشرنا سابقاً الى أنّ هذا الحكم ممّا لادليل عليه، سيّما اذا أريد بالتوهّم[٩] ما يشمل العقل أيضاً. و أيضاً هذا ينافي ما نقلنا آنفاً عن قاطيغورياس حيث قال: «و تكون صورة الجسم اذا جرّدت بكميتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة في الذهن سمّي المجرّد جسماً تعليمياً». لأنّ هذا يدلّ على أنّ الجسم التعليمي يمكن أن يجرّد في الذهن عن الصورة الجسمية، الّا أن يقال انّ ما ذكره هيهنا

---

١. الشفاء، سماع الطبيعي / ٢٦٧

٢. في المصدر: فكذلك

٣. ق: مبطل آنفاً

٤. ص: التقطع

٥. وقع الى هنا سقط في م

٦. ق: عرضه

٧. ق: و هذه

٨. ص: الوهم

٩. ص، م: بالوهم

مختصّ[1] بالوهم، و ما ذكره في قاطيغورياس أراد به التجرّد في العقل. أو يقال ان ما ذكره في قاطيغورياس انّما هو على الاحتمال العقلي في بادي الرأي. أو يقال: أراد بتجرّده في الذهن الالتفات اليه وحده [الف - ١٣٣] على ما سيذكره بعيد هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «أقول هذا الكلام أعني كون هذه الكمّيات غير مفارقة للصورة المادية توهّماً[2] أيضاً كالمناقض[3] لما قرّره الشيخ أوّلاً في الثاني من الثانية من قوله: في تشكّل الشمعة بالأشكال المختلفة أنّه تتبدّل الأبعاد الّتي من باب الكمّ و لاتتبدّل الجسمية الّتي هي الصورة الجوهرية، و قوله: فأنّ[4] الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف يختلف مقدار جسميته، و لاتختلف جسميته[5]»[6]، انتهى.

و فيه نظر ظاهر؛ لأنّ مراده هيهنا كما ذكرنا أنّ الصورة لازمة للمقدار لا العكس. و على هذا لامناقضة أصلاً بينه و بين القولين المذكورين. سلّمنا أنّ مراده العكس، لكن لامناقضة أيضاً، اذ يجوز أن يكون المراد أنّ مطلق المقدار لازم للصورة الجسمية في الخارج و التوهّم، لاالمقدار الخاصّ، و على هذا لامناقضة.

ثمّ قال بعد ما نقلنا: «و اعلم أنّ التحقيق عندنا كما أشرنا اليه أنّ المقادير و التعليميات أنّها هي من عوارض ماهيات الأجسام الطبيعية و ليست من الأعراض الزائدة على وجوداتها، فاذا اختلفت الأشكال على الجسم الواحد الطبيعي أو تخلخل أو تكاثف فكما يتبدّل مقداره فكذلك يتبدّل جسمية الجوهرية الّتي هي بمعنى المادّة، و انّما الباقي منه عند ذلک هي الهيولى و الصورة الكمالية بشخصها و مطلق الجسمية، و بهذه الأمور المذكورة يبقى تشخّصها محفوظة. كما مرّ آنفاً.

فان قلت: فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدّل جسميته الّتي هي مقوّمة

---

١. ص : بخنص
٢. ص : بق
٣. ص : كالمتنالض
٤. ق ، م : بان
٥. ص : . و لاتختلف جسمبنه
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٤

الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضاً[١]، و قد تثبت جوهريتها، و كونها مقوّمة للجوهر.

قلنا: مجرّد تبدّل شيء على شيء آخر ثابتٍ لايوجب كونه عرضاً، لأنّ العرض هو الموجود في شيء، لاكجزء منه، و لايصحّ قوامه مفارقاً عنه. و الجسم الّذي هو بمعني المادّة أو بمعني الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي و يصحّ قوامه مفارقاً عنه، فلاتلزم عرضيته، بل هو جوهر، و أن تبدّل آحاده على جسم واحد كمالى فانّ كلّ مركّب طبيعي له جزء صوري، وحدته بوحدته، و بقاؤه ببقائه، لأنّ به تتمّ نوعيته الحقيقية و جزء آخر مادي هو بازاء جنسه، و وحدة الجنس وحدة ناقصة مبهمة تتّحد وحدته المبهمة بوحدته المعيّنة، فتبدل آحاد الجنس في ذاته بالاعتبار الّذي هو مادّة لايقدح في وحدته الخارجية الّتي هي قد تمت و كملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث الماهية»[٢]، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ زوال الصورة الجسمية عند اختلاف الاشكال و التخلخل و التكاثف لاتحكم به بديهة و لابرهان، بل الظاهر أنّ البديهة تحكم بخلافه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ الصورة الكمالية الّتي[٣] ذكر أنّها باقية بشخصها عند تبدّل الاشكال و التخلخل و التكاثف الظاهر أنّها الصور[٤] النوعية العنصرية أو الصور النوعية التركيبية.

و أنت خبير بأنّه قد يتبدّل أيضاً عند تبدّل الأشكال، و التخلخل [ب - ١٣٣] و التكاثف مع بقاء الجسم بعينه. و لو أريد بها صورة أخرى فهو جزاف من القول كما أشرنا اليه سابقاً ايضاً.

---

١. ك : عرضياً
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٤
٣. ك : - الّتي
٤. ص : الصورة

و أمّا ثالثاً: فلأنّ جزئية الشيء بالنسبة الى المجموع الحاصل منه و من غيره لايكفي في عدم العرضية، لأنّ جميع الأعراض[١] أيضاً كذلك. الّا أن يقال كما أشرنا اليه سابقاً: أنّ العرض لايكون جزء حقيقة محصّلة، و يدّعي أنّ الصورة الجسمية المتبدّلة جزء حقيقة محصّلة.

و أمّا رابعاً: فلأنّه لايصحّ قوله: «و يصحّ قوامه مفارقاً عنه».

[١١٤/١٥] قوله: لأنّه لايمكن أن يفرض[٢] السطح في الوهم مفرداً الى آخره[٣].

حاصله: انّ الوهم إن يوهّم السطح مفرداً ليس نهاية لشيء فلابدّ أن يكون له وضع خاصّ، و يكون له جانبان؛ و كلّ ما يكون له جانبان فهو قابل للقسمة في العمق أيضاً. فيكون السطح جسماً لاسطحاً. و ان توهّمه نهاية لشيء بحيث لاينفصل عمّا هو نهاية له فيكون ما هو نهاية له و هو الجسم حاصلاً معه، فلايكون مجرّداً عنه.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره من قبيل[٤] المقايسة الأمور الذهنية بالأمور الخارجية؛ لأنّ هذا انّما هو في الخارج كذلك، لكن لانسلّم أنّه[٥] في الذهن أيضاً يلزم أنّه[٦] اذا كان السطح مفرداً كان له جهتان، و هو ظاهر. سيّما اذا أريد بالوهم ما يشمل العقل أيضاً؛ و ممّا يظهر وجه صحّة المقال النظر في المرآة و التمثال، اذ لايمكن[٧] أن يقال: انّ الصورة المنطبعة في المرآة لها وجهان، كما لايخفى وجهه.

ثمّ قيل في هذا المقام بعد شرح الكلام: «هذا توضيح ما ذكره و إن كانت ألفاظه واضحة غنية عن التوضيح، لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على

---

١. ص : + بالنسبة الى المجموع
٢. ق : يعرض
٣. ق : ـ الى آخره
٤. ق : قبل
٥. ص ، م : ان
٦. ق : ـ في الذهن ... انه
٧. ص : لم يمكن

الوجه الثاني أيضاً. و كذا بين الجسم المقداري و الجسم الّذي هو في المادّة. فانّ الحكم بأنّ الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الّذي هو طرفه لايخلو عن أشكال، اذ التفات الوهم الى شيء لاينفكّ عن تصويره عنده، و ذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره، فليس عالم الادراك و نشاة التصوّر كعالم المادّة و نشأة الخارج في أن تكون للأشياء وجود[1] سواء أدركت أو[2] التفت اليها أولم يلتفت. فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صحّ الالتفات الى أحدهما مع الغفلة عن الآخر. و هذه الغفلة لاتجعل المغفول عنه معدوماً بخلاف عالم الوهم و التصوير، فانّ وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلااختلاف حيثية.

اذا تقرّر هذا فنقول: اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الّذي هو طرفه، يلزم حينئذ للسطح وجود في الوهم مجرّداً عن الجسم، لما تقرّر أنّ عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه في الوهم. و قد علمت أنّ مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لاتكون مع وجوده[3] وجود الجسم في الوهم، باطل؛ فاذن كما لايقدر الوهم أن يتصوّر السطح مجرّداً عن الجسم كذلك لايمكنه الالتفات [الف - ١٣٤] اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه، و كذلك قياس الخطّ و النقطة.

فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله من أنّ هذه الأمور ليست تغائرة[4] في الوجود. و[5] أنّها هي متغائرة نحواً آخر من التغائر لأنّها من العوارض التحليلية كالوجود و الوحدة في عروضها للماهيات، فنقول للأشياء نحو آخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين، و هو المفارقة بحسب الماهية والمعنى، كالفرق بين الماهية و وجودها، و كالفرق بين الجنس و نوعه البسيط، كاللونية و السواد، فللعقل أن يشير الى كلّ واحد

---

١. ق : الاشياء وجوداً و هكذا في اكثر النسخ. و انّا صححنا العبارة على مصدرها

٢. م : او لا   ٣. س : وجوده مع

٤. ق ، ش : متغائرة   ٥. ک : ـ و

من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلف في المعنى و المفهوم»[١]. انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره[٢] من أنّه لايجوز أن لايكون شيء في الوهم و لايلتفت اليه ممّا لايلتفت اليه، اذ لادليل على ذلك و لا[٣] البديهة تحكم به بل بخلافه. ألاترى[٤] أنّه يجوز أن يري[٥] مجموع أشياء مجملة[٦] من دون الالتفات الى خصوصيات أجزائها. و هذا القائل قائل بأنّ النوع البسيط يحلّله العقل الى الجنس و الفصل، و ظاهر أنّ النوع اذا كان في العقل مجملاً[٧] فجنسه و فصله موجودان فيه، و الّا لكان تحليله اليها من قبيل الاختراعات الكاذبة. و لاشكّ أنّ حين تصوّره على الاجمال لايلتفت العقل الى خصوص جنسه و فصله.

فقد ظهر أنّه يجوز أن يكون شيء في العقل مع عدم التفاته اليه؛ و اذا كان يحكم[٨] العقل هكذا فما ظنّك بالوهم!؟

و أمّا ثانياً: فلأنّه لم يظهره[٩] وجه صحّة تفريع ما ذكره بقوله: «فاذن قد ثبت» الى آخره على ما سبقه، اذ ظاهر أنّه اذا لم يجز أن يتصوّر السطح مجرّداً عن الجسم فبمجرّد ذلك لايلزم عدم مغايرتها في الوجود، اذ يجوز أن يكونا متغائرين متلازمين، و هو ظاهر.

[٦/١١٥] قوله: فانا قد بيّنا ان ذلك جائز[١٠] فيها.

بأن ينتقل بتبعية محلّها.

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٥

٢. ص : ذكر

٣. ق : الّا

٤. ق : ـ الاترى

٥. ق : + أنّه يجوز أن يرى

٦. ق : فحمله

٧. ق : فحملاً

٨. ص ، م : حكم

٩. ص : لم يظهر

١٠. في المصدر : ممكن

[۷/۱۱۵] قوله: لكن المماسة لماكانت لاتثبت ... .

يعني: انّ رأس المخروط مثلاً اذا كان مماسّاً بشيء فباعتبار هذه المماسة تحصل[۱] النقطة في الّذي[۲] ماسّة، و اذا انتقل المخروط و انتقل النقطة الّتي في رأسه بانتقاله و زالت المماسة فبطلت النقطة الّتي في الّذي[۳] ماسّة، لأنّ حصولها كان باعتبار المماسة. فبعد زوالها لايبقي بحالها، فكان حال الّذي كان[٤] فيه هذه النقطة كحاله قبل المماسّة، فكما لم تكن فيه نقطة قبل المماسة فكذا بعد المماسة فلايمكن أن يقال بارتسام خطّ، و هو ظاهر.

[۱۳/۱۱۵] قوله: و[۵] تكون الحركة عليه أو فيه.

أي على سطحه أو في جوفه.

و قد قال بعض الفضلاء: «قوله: «عليه». أي اذا كانت الحركة بمعني القطعية، و قوله: «و فيه» يعني اذا كانت الحركة توسطية، و ربما يقال عليه أو فيه بناءً على اختلاف المذهبين في المكان أنّه البعد المجرّد أو السطح»، انتهى و لايخفى بعده، سيّما الاحتمال الأوّل هذا.

و قد قيل في شرح هذا الوجه الثاني من الشيخ بقوله: «و الوجه الثاني في[٦] بطلان هذا القول أنّ الكلام في التقدّم [ب - ۱۳٤] و التأخّر بالذات. و من جهة الطبيعة، لابحسب الاتفاق و الاعداد، فالنقطة المنتقلة لاتكون موجودة الّا في شيء لامحالة، و لاتكون حركتها و سيلانها الّا على شيء ذي وضع قابل. لأن تقع الحركة عليه، فهو لامحالة جسم أو سطح[۷] لجسم أو خطّ هو طرف بعد، فتكون هذه الأشياء أقدم

---

۱. ص : تحصيل
۲. ص : ـ الذى / ك : الذهن
۳. ك : الذهن
٤. كذا
۵. المصدر : ـ و
٦. ق، ك : ـ في
۷. ك : ـ السطح

وجوداً من النقطة، و كذا القياس في الخطّ في رسمه للسطح، و السطح في رسمه لاستحالة الخلأ»[١]، انتهى.

و أنت خبير بأنّه لايظهر أنّ قوله: «أنّ الكلام في التقدّم و التأخر بالذات و من جهة الطبيعة لابحسب الاتفاق و الاعداد.»[٢] أيّ مدخلٍ له في هذا الوجه؟

ثمّ قيل: «و هيهنا وجه ثالث في بطلان ما توهّموه، و هو أنّ أمراً غير منقسم يفعل بحركته منقسماً، و هو أنّه اذا اجتمعت عدّة من النقاط فلايمكن أن يحصل من اجتماعها و تأليفها[٣] خطّ، لأنّ النقط الثلاث مثلاً اذا اجتمعت فالواسطة[٤] إن لقيت بكلّيتها كلّية[٥] الطرفين فهي[٦] تداخل فيهما[٧]، و هما يتداخلان[٨] فيها[٩]، و المداخلة التامّة[١٠] لايوجب العظم[١١] لأنّها تنافي العظم و الترتيب. و إن كانت الواسطة ما لقيت الطرفين [illegible] بالأسر[١٣] بل لقيت ببعضها طرفاً و ببعضها طرفاً آخر، فيلزم انقسامها؛ فلم تكن النقطة نقطة؛ هذا خلف. فاذا ظهر أنّه لايمكن أن يحصل[١٤] خطّ من تأليف النقطة[١٥] و لاسطح من تأليف الخطوط و لاجسم من تأليف السطوح، ثمّ انّ تكرير نقطة واحدة عدّة مرّات حكمه في عدم حصول الخطّ منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة تلك العدّة، و كذا الحال في تكرير خطّ أو تكرير سطح»[١٦]، انتهى.

و لايخفى ما فيه، اذ القائلون بوجود الخطّ من حركة النقطة لايلزم أن يقولوا بأنّ

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٦

٢. ق : - فالنقطة المتنقلة ... الاعداد.

٣. ك : تألفها

٤. ص ، ك : + مثلاً

٥. كذا في النسخ و المصدر. و الاصح : كلتا

٦. ص : فهو

٧. ق : فيها

٨. المصدر : يداخلان / بعض النسخ : متداخلان

٩. في النسخ : فيهما

١٠. ق : الثانية

١١. ص ، ك : النظم. كذا ما بعده

١٢. المصدر ، ق و بعض النسخ : لبقاء

١٣. ق : بقاء ما لا يترتب

١٤. ق : لايجعل

١٥. ق ، ك : النقط

١٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٠٦

الخطّ يحصل من تكرير النقاط المتعددة، حتّى يرد عليهم ما ذكره؛ بل يمكن أن يقولوا: انّ حركة النقطة ترسم الخط من دون أن تحصل نقاط متعدّدة، و هو ظاهر. و على هذا لايلزم ما ذكره أصلاً؛ فافهم!

[١/١١٦] قوله: و أمّا وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني الى آخره[١].

لايخفى أنّ النزاع انّما هو في أنّ الأطراف أعدام أو أنّها أمور وجودية. و أمّا ثبوتها في الجملة فمّا لانزاع فيه. و ظاهر أنّ ما ذكره الشيخ لايثبت الّا وجودها في الجملة، لاوجودها في الخارج. فلعلّ الشيخ لم يلتفت الى هذا النزاع و غرضه مجرّد وجودها في الجملة و إن كان ممّا لانزاع فيه، أو يكون غرضه الوجود في الخارج؛ لكن كأنّه يزعم أنّ بعد ثبوتها في الجملة ثبوتها في الخارج بديهي، فلذلك لم يتعرّض للاستدلال[٢] عليه، فافهم!

[٨/١١٨] قوله: في آلة حركة يلزم معها ... .

كالقبان[٣] مثلاً.

[١١/١١٨] قوله: و كذلك حال الصغير و الكبير[٤] و القليل و الكثير.

أي[٥] الصغير و الكبير[٦] الاضافيين، و القلّة و الكثرة الاضافتين، كما يقال: انّ جسماً أصغر من جسم أو اكبر منه، أو انّ عدداً أقلّ من عدد أو اكثر منه. فانّ هذه الصغر و الكبر و هذه القلّة و الكثرة أمور اضافية ليست مقداراً بالذات، بل المقدار بالذات انّما

---

١. ق: ـ الى آخره
٢. ك: لم يعرض بالاستدلال
٣. ق: كانصال
٤. ص: الكبر
٥. ك: ـ أي
٦. ق، ك: الصغر و الكبر

هي معروضاتها، أي الجسم الصغير و الكبير، و العدد القليل و الكثير.

و الحاصل: انّ هيهنا طولاً حقيقيّاً و هو نفس البعد الممتد في جهة واحدة الّذي يشترك كلّ خط فيه، و لايخالف باعتباره خطّ و خطّ و طولاً[١] اضافياً، و هو كون أحد الخطّين أطول من الآخر، و الأوّل هو المقدار بالذات، و الثاني ليس[٢] من مقولة المقدار، بل من مقولة الاضافة. و قس عليه الكثرة الحقيقية و الكثرة الاضافية، فتدبّر!

١. كذا في جميع النسخ ٢. ق: ـ ليس

[الفصل الخامس]

[في تحقيق ماهية العدد و تحديد أنواعه و بيان أوائله]

[٣/١١٩] قوله: و تحديد أنواعها[١].

أي بيان كيفية تحديد كلّ نوع من أنواعها.

[٣/١١٩] قوله: [الف - ١٣٥] و بيان أوائلها[٢].

أي أجزائها.

[٥/١١٩] قوله: فقد انتقلنا عنها الى الكمّيات المتصلة مستعجلين، لأنّ غرضنا كان يوجب ذلك.

يعني قد انتقلنا سابقاً من الأعداد الى الكمّيات المتصلة مستعجلاً من غير أن نتمّ القول فيها و نفصّل الكلام عليها، لأنّ غرضنا كان يوجب ذلك التعجيل.

و انمّا كان غرضه يوجب ذلك لأنّه تكلّم في الهيولى و الصورة، و كان المناسب بعده أن يتكلّم في الكمّ المتصل لأنّه من لواحقها و لوازمها[٣]، لكن قدّم عليه هذا[٤] من

---

١. في المصدر: انواعه

٢. في المصدر: اوائله

٣. ص، م: لواحقهما و لوازمهما

٤. م: نبدأ

الكلام في الوحدة لما ذكره ثمّة من أنّ الوحدة شديدة المناسبة للوجود، لأنّها بمنزلة العلّة الصورية للكمّ المتصل[١] و كالجزء له، و قد انتهى الكلام الى ذكر العدد أيضاً.

و بعد[٢] تقديم[٣] ما هو القدر الواجب من الكلام في الوحدة و العدد انتقل الى ما كان ذكره مناسباً لبحث الهيولى و الصورة من الكمّ المتصل من غير اتمام الكلام فيها[٤]؛ لأنّ تفصيل[٥] القول فيها[٦] ما كان لازم التقدّم[٧] على بحث الكمّ المتصل، بل كان ينبغي تقديم ما قدّمه، و بعد الفراغ من بحث[٨] الكمّ المتصل عاد الى تفصيل القول و تتميم الكلام في الوحدة و العدد قيل: «لما تكلّم الشيخ أوّلاً في الواحد و الكثير لأنّهما[٩] من الأعراض الأوّلية للموجود بما هو موجود و ساق الكلام فيهما، و في بيان عرضيتهما[١٠] كما هو رأيه، ثمّ انتقل بالكلام الى أحوال الكمّيات المتصلة قبل الفراغ[١١] عن تتمة أحوال العدد استعجالاً فيما هو الغرض من بيان حقائق تلك الكمّيات و نحو وجودها و بيان عرضيتها و كيفية عروض بعضها لبعض، رجع[١٢] ثانياً الى امعان[١٣] البحث عن طبيعة العدد و أنواعه و خاصياتها و كيفية تعرّف أحوالها و اثبات وجودها في الوهم و وجودها في الذهن»[١٤]، انتهى

و أنت خبير بأنّه لم يتكلّم فيما هو المهمّ هيهنا من بيان الغرض الّذي يوجب الاستعجال الّذي ذكره الشيخ.

---

١. ص : + لانه من لواحقهما
٢. ق : قد
٣. ق ، ك، س : تقدم
٤. ص ، م : فيهما
٥. ك : يفصل
٦. ص ، م : فيهما
٧. ص ، م : التقديم
٨. ق : ـ بحث
٩. ك : لانها، ق : ـ و الكثير لانها
١٠. ق ، ک : عرضيتها
١١. ق : النزاع
١٢. م : لرجع
١٣. ق : اتقان
١٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١١١

[۱۲/۱۱۹] قوله: اذ[1] كان في الموجودات[2] وحدات فوق الوحدات[3].

يمكن أن يكون هذا دليلاً تامّاً على المطلوب. و يمكن أن يكون مع ما بعده دليلاً.

و حاصله على الأوّل: انّا نعلم أنّ في الموجودات وحدات فوق[4] وحدات، و الوحدات هي العدد، فيكون العدد متحقّقاً في الموجودات، فيكون موجوداً.

و على الثاني: انّ وحدات فوق[5] وحدات يتحقّق في الموجودات، و كلّ واحد من الوحدات نوع خاصّ من العدد و له خواصّ، و ما له خواصّ[6] لابدّ أن يكون موجوداً، فأنواع العدد موجودة.

و لايخفى أن كلّا منهما غير تمام:

أمّا الأوّل: فلأنّ ما هو المعلوم قطعاً أنّ الوحدات متحقّقة في الموجودات بمعني ثبوتها الرابطي لها، لاوجودها[7] في نفسها فيها. و لانسلّم أنّ ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت الثابت. و دعوي الشيخ له غير مسموعة حتّى يقام عليها دليل. و القول بأنّ ما لم يثبت في نفسه كيف يمكن ثبوته لغيره[8]، ضعفه ظاهر؛ و قد مرّ القول فيه.

و أمّا الثاني: فلأنّ الخواص الّتي لأنواع [ب - ۱۳۵] العدد ممّا سيذكره الشيخ لانسلّم أنّها من الأمور الوجودية، بل من الامور الاعتبارية. و لايبعد أن تكون للأمر الاعتباري خواص اعتبارية، و هو ظاهر.

[۱۴/۱۱۹] قوله: و الشيء الّذي لاحقيقة له محال أن تكون ... .

قد عرفت حقيقة الحال فيه. و أنت خبير بأنّ القول بوجود العدد ممّا لامعني له،

---

۱. في المصدر: اذا
۲. ق: الوجودات
۳. في المصدر: واحدة
۴. ق: برجب
۵. ق: قبول
۶. ك: ـ ماله خواص
۷. ق: لاوجوداً
۸. ق، ك: بغيره

لأنّه مركّب من[١] الوحدات، و الوحدة ظاهر أنّه من الأمور الاعتبارية. و الّا لزم التسلسل. و لعلّ مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الأمور النفس الامرية لا الاختراعية هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «و[٢] اعلم أنّ العدد من الماهيات الضعيفة[٣] الوجود لضعف وحدتها، فوجود العدد عبارة عن عدّة وجودات هي وجودات الوحدات. ثمّ من قال: انّ العدد لاوجود له الّا في النفس، [١]: ان أراد بذلك أنّ العدد المجرّد عن الماهيات المعدودة الّتي في الخارج لاوجود له الّا في النفس، فهو حقّ؛ لا[٤] لأنّ الواحد بما هو واحد لايكون قائماً بنفسه فكذا المؤلّف هيهنا، بل لأنّ وحدات الأشياء الّتي هي في الخارج لايكن تجرّد أنفسها بأعيانها عن تلك الأشياء. [٢]: و إن أراد أنّ العدد مطلقاً بلاشرط الخلط و التجريد ممّا لاوجود له في الخارج، فهو باطل؛ اذ لاشبهة في أنّ للموجودات وحدات عددية كما ذكر.

و اعلم أن هيهنا شبهة و هي: انّ الأثنوة[٥] مثلاً[٦] إن كانت وجودها في الاثنين فلامحالة[٧] [١]: إمّا أن يوجد في كلّ واحد من الواحدين[٨]، [٢]: أو في أحدهما، [٣]:في المجموع من حيث هو مجموع.

و الأوّل محال لوجهين:

أمّا اولاً: فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلّين.

و أمّا ثانياً: فلأنّه اذا وجدت الأثنوة[٩] فيهما لزم أن يكون كلّ واحد منهما اثنين، فيكون الواحد اثنين، و يكون الاثنان أربعة. ثمّ[١٠] يكون الكلام في كلّ واحد من تلك

---

١. ق: عن
٢. ق: - و
٣. ص، ك، م: الضعيف
٤. ق: فهو لابقال
٥. ق: الاثنين
٦. ق: - مثلاً
٧. ق: فلايخلو
٨. ق: الواحدات
٩. ق: الاثنين
١٠. ص: - ثمّ

الآحاد كالكلام في الأوّل، فيلزم أن تكون في الاثنين آحاد غير متناهية. و بهذا تبيّن أيضاً أنّه يستحيل أن تكون الأثنوة[١] موجودة في أحد ذينك الواحدين.

و أمّا الشقّ الثالث ـ و هو أن تكون الأثنوة[٢] موجودة في المجموع بما هو مجموع ـ: فذلك أيضاً غير صحّيح، لأنّ المجموع من حيث هو مجموع مغائر لكلّ واحد من جزئيه، و هو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة، لأنّ القابل لابدّ و أن يبقى مع القبول، و الواحد من حيث هو واحد يستحيل أن يبقى بعد القسمة. و هذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء و لم يقدر على حلّها[٣].

و أقول: انّها منحلّة بما ذكرنا من أنّ العدد من الأمور الضعيفة[٤] الوجود الناقصة، فوحدة كلّ عدد هي بعينها كثرتها، لكن يجب أن يعلم أنّ حقيقة العدد الّذي هي من باب الكمّ انّما يحصل من[٥] تكرر وحدات هي من نوع واحد كأفراد من النـاس أو الفرس أو الحجر ممّا تتماثل[٦] أعداده. و أمّا اذا فرض تأليفه[٧] من وحـدات مختلفة الأنواع ـ كوحدة العقل مع وحدة الفلك، أو وحدة جنسية [الف - ١٣٦] مع وحدة نوعية، أو غير ذلك ـ فلايحصل منها عدد، اللّهم[٨] الّا من جهة عوارض متشابهة و معانٍ متفقة، ككونها موجودات على الاطلاق أو أشياء أو ممكنات.

و بالجملة العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة، فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة واحدة.

اذا عرفت هذا فنقول: الأثنوة[٩] حاصلة من مجموع الاثنين لا في كلّ منهما و لا في أحدهما[١٠]. و ذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد، و لكن لمّا لم يكن له

---

١. ق: الاثنين
٢. ق: الاثنين
٣. ص: حملها
٤. ص، ك: الضعيف
٥. ق: بسببه
٦. ك، م: يماثل
٧. ق، م: تأليف
٨. م: ـ اللهم
٩. ق: الاثنين
١٠. ق، م: ـ و لا في أحدهما

جزء صوري كانت وحدته تجامع اثنينية و انقسامه. فكما أنّ الأثنوة[١] الّتي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض في كون واحديّته بعينها مغمورة في اثنينيته، و أيضاً مادّة الاثنين و الثلاثة و غيرهما من كلّ نوع من شأنها أن تقبل الوحدة و الاتصال للكثرة المنفصلة. فهي أيضاً جهة الوحدة في الأعداد، و كذا الاتفاق في المعني النوعي. و أمّا عالم العقل[٢] الخالص فليست هناك وحدة يحصل من تكررها الكثرة[٣] و العدد كما أومأنا اليه»،[٤] انتهى كلامه.

و هيهنا أبحاث:

أحدها: انّ قوله: «لا لأنّ الواحد»[٥] الى آخره، ممّا لاوجه له؛ لأنّ هذا الوجه الّذي نفاه و الّذي أثبته بقوله: «بل» لافرق بينهما في هذا المقام، بل مآلهما واحد، كما لايخفى[٦].

و ثانيها: ما في قوله: «اذ لاشبهة في[٧] أنّ للموجودات وحدات عددية» كما مرّ آنفاً.

و ثالثها: انّا نقول في جواب الشبهة: انّ الاثنينية موجودة في المجموع من حيث هو مجموع قوله[٨]: «و هو بذلك الاعتبار واحد» الى آخر ما قال.

نقول ان أردت بكونه واحد أنّه تعرضه الوحدة ـ كما يعرض سائر الحقايق الغير العددية بمعني أنّه يكون اثنيناً واحداً ـ فنقول انّ هذه الوحدة تقابل كثرته بمعني كونه اثنيناً متعدّداً[٩]، و[١٠] لايبقي مع تلك الكثرة و لاتقابل كثرته بحسب الأجزاء بمعني

---

١. ق : الاثنين
٢. م : ـ العقل
٣. ق : ـ الكثرة
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١١١-١١٢
٥. ص : ـ الواحد
٦. ق : ـ كما لايخفى
٧. ق : ـ في
٨. كذا. و في العبارة نوع تشويش
٩. ك : متعدداً . ص : متعدد
١٠. ص : لو

كون الأجزاء[١] متكثرة، و هو ظاهر. و ان أردت به حقيقة الخاصة الّتي تعرضها الوحدة فحينئذ الأمر أظهر؛ اذ تلك الحقيقة ظاهر أنّه لاينافي الانقسام، و ليست ممّا لاتبقى بعده.

و رابعها: انّ قوله: «أنّها منحلة بما ذكرنا من أنّ العدد من الأمور الضعيفة[٢] الوجود». ممّا لامدخل له في الحلّ، اذ ضعف الوجود و قوّته ممّا لايؤثّر في حلّ الشبهة و عقدها، كما لايخفى.

و خامسها: انّ فرقه بين[٣] الوحدات[٤] و قوله: «يتألّف العدد من بعضها دون بعض» تحكّم صرف لاتشهد به بديهة أو برهان، و ظاهر.

و سادسها: انّ قوله: «فمن هذا السبيل» لايظهر تعريفه[٥] على ما سبقه.

و سابعها: ان قوله: «و ذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد. و لكن لمّا لم يكن» الى آخره، [١]: ان أراد به أنّ حقيقة المجموع[٦] و وجوده الخاصّ به واحد ـ أي حقيقة خاصة ـ لكن لمّا لم يكن لها جزء صوري كانت وحدتها تجامع اثنينيتها و انقسامها؛ ففيه أنّ كونها ممّا ليس لها[٧] جزء صوري ممّا لامدخل له في عدم منافاتها للاثنينية و الانقسام، و هو ظاهر، اذ أيّ حقيقةٍ كانت سواء كان لها جزء صوري [ب - ١٣٦] أو لا لاينافي حصول الأجزاء لها؛ [٢]: و ان أراد به أنّ هذا المجموع تعرضه وحدة و هذه الوحدة لاتنافي كثرته الأجزائية و قبول انقسامه، فهذا أيضاً ممّا لامدخل فيه لانتفاء الجزء الصوري عنه. و قس عليه حال ما ذكره من أنّ المعروض أيضاً واحديته مغمورة في اثنينيته.

و ثامنها[٨]: انّ قوله: «و أيضاً مادّة الاثنين و الثلاثة» الى آخره، ممّا لاطائل تحته

---

١. م : اجزائه
٢. في النسخ : الضعيف
٣. ص : من
٤. ق : الوجدان
٥. ص : تعريضه
٦. ص : ـ ان اعتبر ... المجموع
٧. ق : له / س : مما
٨. ق، ك : ثانيها

في المقام، كما لايخفى.

ثمّ قيل بعد ما نقلنا في شرح كلام الشيخ و «كلّ واحد من الأعداد» الى آخره: «ممّا ينبغي لك أن تعلم في هذا المقام مقدّمتين:

احديهما أن يحصل كلّ ماهية مبهمة[١] و تنويعها[٢] انّما يكون بأمور مناسبة لها و أشياء هي من بابها. فالادراك مثلاً ماهية[٣] جنسية و يكون تحصّله و تنويعه بأنحاء[٤] الادراكات كالعقل و الخيال و الحسّ و كالسمع و البصر و غيرهما تحت الحس، و كذا الكمية المتصلّة مثلاً الّتي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انّما يكون تحصّلها بانحاء التقديرات و قبول الانقسامات، و هكذا في كلّ الأجناس و الأنواع المندرجة تحتها. فاذاً الكمّ المنفصل الّذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لابدّ أن تحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرّر الوحدات. فبلوغ التكرار الى كلّ حدّ يوجب أن يحصل منه[٥] نوع آخر من العدد.

و ثانيهما: أنّه لابدّ لكلّ حقيقة نوعية من خاصية و أثر يترتّب عليها لذاتها في الخارج و اختلاف الخواصّ و الآثار المترتبة على نفس ذوات الأشياء من غير مدخلية شيء آخر أو اتفاق أو عروض حالة غريبة مستلزم[٦] لاختلاف تلك الأشياء في الطبيعة النوعية.

فعلى هذا نقول[٧]: لاشكّ أنّ لكلّ واحد من الأعداد خواصّ[٨] و آثاراً غير ما لغيره[٩]، فهو نوع موجود بنفسه. امّا أنّه موجود، فلأنّ المعدوم الّذي لاحقيقة له كيف يكون ذا خواصّ و لوازم؛ و إمّا أنّه نوع مخالف لسائر الأعداد فلما عرفت من

---

١. ق : ماهية
٢. ص : تنويعهما
٣. ك : + مبهمة
٤. ص : بانواع
٥. ق : من
٦. ص : + ما
٧. ق : القول
٨. بعض النسخ : خواصاً
٩. يمكن أن يقرأ ما في ق : بالغيره

الوجهين».[١] انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ دعوي العلم بأن تناسب[٢] ماهية الجنسية[٣] مثلاً الفصل الفلاني في غاية الاشكال. ثمّ انته لم لايجوز أن يكون العدد نوعاً و تكون مراتب الأعداد أصنافاً له.

فان قيل: نعلم ضرورة أنّ العدد ماهية مبهمة جنسية.

فنقول بعد تسليم كون هذه الماهية الّتي فهمناها[٤] من العدد ماهية مبهمة، لعلّه تكون مراتب الأعداد أنواعاً بسيطة، أي ليس لها جنس، و يكون هذا الأمر المبهم عرضياً[٥] لها؛ و بعد تسليم كونه جنساً يتمّ المطلوب من دون حاجة الى المقدّمتين اللتين ادّعاهما، اذ العدد اذا كان ماهية مبهمة ـ و قد أثبت وجودها بما أثبت ـ فلابدّ أن تكون لها فصول و أنواع، الّا أن يقال: المطلوب من المقدّمة الأولى ليس مجرّد اثبات أنّ العدد له أنواع، بل انّ أنواعه: مراتبه الحاصلة من تكرّر الوحدات.

و أيضاً يرد عليه أنته يجوز أن يكون اختلاف الخواصّ و الآثار للأصناف المختلفة لا للأنواع، و لايمكن حينئذ أن يقال: انّ كون العدد ماهية مبهمة معلوم بالضرورة؛ اذ على هذا يصير الوجه الثاني لغواً محضاً، و لايمكن[٦] توجيهه بما وجّه به الوجه[٧] الأوّل، كما لايخفى.

[٢/١٢٠] قوله: و تلك الحقيقة وحدته الّتي بها هو ما هو[٨] [الف - ١٣٧].

ليس مراده: انّ حقيقته عين وحدته لظهور بطلانه؛ بل المراد أنّ الوحدات اذا

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٢

٢. ص، ك : مناسب

٣. ص، ك : جنسه / س، ك : جنسيته

٤. ق : فهمنا

٥. ص : عرضاً

٦. ق : ـ حينئذ أن ... لايمكن

٧. ص : وجه

٨. ص : ـ هو

أخذت[1] من حيث هي واحدة تكون حقيقة العدد، فالاثنان مثلاً مجموع وحدتين من حيث هما واحد، و هكذا.

[٢/١٢٠] قوله: و ليس العدد كثرة لايجمع[2] في وحدة ....

أي لم تكن لها وحدة حتّى يقال: انّها مجموع الآحاد من حيث الكثرة لاباعتبار الوحدة، بل العدد الكثرة المعتبرة من حيث انّها واحدة.

[٣/١٢٠] قوله: فأنّه من حيث هو مجموع ....

مثلاً مجموع الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة، و له خواصّ و آثار.

[٤/١٢] و ليس بعجب[3] أن يكون ....

فالعشرة هي مجموع الآحاد من حيث المجموع، و هي بهذا الاعتبار واحدة و لها الكثرة الأجزائية، و هي لاتنافي وحدتها، كما مرّ الاشارة اليه في حلّ الشبهة المنقولة.

[٥/١٢٠] قوله: فمن حيث العشرية ....

أي من حيث هي مجموع واحد لها خواصّ العشرية، لأنّ العشرة انّما هي ذلك المجموع الواحد.

---

١. ق، م: اخذ
٢. س: يجتمع
٣. في المصدر: بعجيب

[٦/١٢٠] قوله: و أمّا كثرته فليس فيها[١] ... .

أي كثرته الأجزائية فلها خواصّ الكثرة الّتي تقابل الوحدة مثلاً، يصير معروضها بها كثيراً و نحو ذلك.

[٧/١٢٠] قوله: فلذلك[٢] فانّ العشرة لاتنقسم الى عشرتين.

يعني: لأجل أنّ العشرة هي مجموع الآحاد من حيث انّه واحد لاينقسم العشرة الى[٣] عشرتين، لأنّه[٤] وحدتها عبارة عن أنّها عشرة واحدة، فكيف يمكن أن تنقسم الى عشرتين!؟ كما لايمكن أن ينقسم الانسان[٥] الواحد الى انسانين. نعم ماهية العشرة تعرضها الوحدة و الكثرة، فالعشرة المخصوصة عشرة واحدة، و العشرتان و العشرات عشرة كثيرة.

و الحاصل: انّ حقيقة العدد نفس الكثرة و تلك الحقيقة يلزمها الانقسام و التجزّي، و يلزم أن يكون معروضها متكثّرة، و تلك الحقيقة أيضاً كما سائر الحقايق تعرضها الوحدة و الكثرة، فكلّ فرد خاصّ منها له وحدة و[٦] لكن فيه كثرة[٧] أجزائية ـ و لاتنافي وحدته تلك الكثرة كما مرّ غير مرّة ـ و فردان منها أو أفراد تعرضها الكثرة، و حينئذ لها كثرتان كثرة أفرادية و كثرة أجزائية، و هذه الكثرة الأفرادية تقابل وحدتها المجموعية.

و لاتوهّمن أنّ الوحدة المجموعية داخلة في ماهية العدد أو عينها، بل هي عارضة لها كما تعرض سائر الماهيات. نعم ماهيته[٨] مركّبة من الوحدات بخلاف سائر

---

١. في المصدر: و اما لكثرته فليس له فيها
٢. ص، و في المصدر: و لذلك
٣. ك: ـ الى
٤. ص، ك: لأنّه / ق: لانها
٥. ك: الانسان الواحد الى انسانين
٦. ك، س، م: ـ و
٧. ص: كثيرة
٨. يمكن أن يقرأ ما في النسخ: ماهية

الماهيات. فماهية العشرة مثلاً[١] مجموع عشرة آحاد من دون أن تكون الوحدة جزء لها أو عينها، كما أنّ الانسان ماهيته الحيوان الناطق من دون أن تكون الوحدة جزءه أو عينه، لكن هذه الماهية تلزمها وحدة نوعية، كما أنّ ماهية العشرة أيضاً تلزمها وحدة نوعية، و العشرة الخاصة هي مجموع آحاد خاصّة من دون أن تكون[٢] الوحدة عينها أو جزءها؛ كما أنّ الانسان الخاصّ أيضاً كذلك، لكن تلزمها الوحدة كما تلزم الانسان الخاصّ، و العشرتان و العشرات تعرضهما الكثرة كما تعرض [ب - ١٣٧] انسانين و اناس. و العشرة الخاصة باعتبار وحدتها لايمكن أن تنقسم الى العشرتين، كما لايمكن أن ينقسم الانسان الواحد الى انسانين. لكن لمّا كان ماهيتها الكثرة تنقسم الى أجزاء ـ و ذلك الانقسام لاينافي وحدتها و لايبطلها، كما أنّ الانسان الواحد أيضاً له أعضاء[٣] و ينقسم اليها، و[٤] ـ ذلك لايبطل وحدته؛ فافهم!

[٩/١٢٠] قوله: و ليس يجب أن يقال أنّ العشرة.

لايخفى[٥] ما في هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل بلا طائل.

[١٦/١٢١] قوله: و محالة[٦] أن تكون ماهية واحدة و ما يدلّ على ماهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة.

اعلم أنّ القوم ذكروا أنّ كلّ مرتبة من العدد اذا كان لها صورة وراء الآحاد فلايكون عدد[٧] مركباً ممّا تحته[٨] من الأعداد، و اذا لم تكن لها صورة فكلّ عدد مركّب

---

١. م : + هي
٢. ص : + أيضاً
٣. ق : لاعضاء
٤. كذا
٥. ق : لايبقى
٦. في المصدر : محال
٧. كذا في النسخ.
٨. ق : نحن

ممّا تحته من الأعداد، مثلاً نقول: انّ الخمسة[١] ان لم تكن هي نفس مجموع آحاد خمسة، بل تكون لها صورة أخرى، فالعشرة ليست مركّبة من خمسة و خمسة مثلاً، اذ ظاهر أنّ تلك الصورة ليست داخلة في العشرة و ان كانت نفس مجموع الآحاد، فالعشرة مركّبة من خمسة و خمسة، و كذا من ستّة و أربعة، و سبعة و ثلاثة، و غيرها؛ اذ مآل الجميع واحد. و لايلزم أن تكون حقيقة واحدة لها حدود مختلفة، اذ لافرق بين أن يقال: انّ العشرة واحد و واحد الى[٢] أن ينتهي الى العشرة، أو خمسة و خمسة، أو ستّة أو اربعة الّا بالاجمال و التفصيل؛ كأن[٣] يقال: الانسان حيوان ناطق، أو جسم نامٍ حسّاس ناطق، أو جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق، و هذا الكلام.

و إن كان الشقّ الأوّل منه[٤] صحيحاً لكن للكلام في الشقّ الأخير مجال، اذ لانسلّم أن الاثنين و ان[٥] لم تعتبر معه صورة و بجعل نفس وحدتين جزءاً[٦] للثلاثة، اذ يجوز أن يكون كلّ واحدة جزءاً و لايكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءاً، و دعوي البداهة فيه غير مسموعة. و قد فصّلنا القول فيه في *تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد*[٧].

و اذ قد عرفت هذا فنقول: انّ كلام الشيخ هيهنا من أنّ العشرة لو كانت مركّبة من خمسة و خمسة، و ستة و أربعة، لكان[٨] لماهية واحدة حدود مختلفة إمّا بناء على اعتبار الجزء الصوري في الأعداد وراء الآحاد على ما ذكره القوم، أو على ما ذكرنا من أنّ الآحاد اذا كانت أجزاء لايلزم أن يكون كلّ مجموع فيها أيضاً جزء، لأنّ حقيقة المجموع غير حقيقة الآحاد، فالاثنان و ان لم يكن له[٩] جزء صوري غير واحد

---

١. ص : الجنسية
٢. ص : ـ الى
٣. ص : كما
٤. ص : عنه
٥. ك : ـ و ان
٦. ق : جزء
٧. المصدر ، ورق
٨. كذا
٩. ق : ـ له

و واحد، فاذا كان كلّ واحد من الآحاد جزءاً للثلاثة لايلزم أن يكون مجموع الوحدتين أيضاً جزءاً لثلاثة، بل يلزم على هذا من تركّب الخمسة مثلاً من اثنين و ثلاثة، و من أربعة و واحد، اختلاف ماهيتها، لأنّ الاثنين غير الثلاثة و غير الأربعة، و ليس جزءاً لها، فيلزم [الف - ١٣٨] من التركيب المذكور الاختلاف المذكور البتة، و للتأمّل فيه مجال.

فان قلت: ما الظاهر في وجود الجزء الصوري للأعداد، نفيه أو اثباته؟

قلت: الظاهر نفيه، اذ نعلم بديهة أنّ العشرة لايعتبر فيه شيء آخر غير مجموع الآحاد العشرة، و القول بوجود صورة أخرى ممّا لامعنى له، اذ ظاهر أنّا لو أخذنا الآحاد من دون اعتبار أمر آخر فهي شيء من الأشياء البتة، فقل لي هل هي شيء غير العشرة؟ و هل فهمنا من العشرة و أردنا منها شيئاً وراءها، و لا أظنّك في مرية[1] من هذا، و ان لم يتضّح لك كلّ الوضوح فعليك بأدنى تأمّل.

[١٢٢/٢] قوله: و قد كان له التركيب من خمسة و خمسة ... .

فيه أنّه منافٍ لما حقّقه من أنّ تركيب العشرة لو كان من خمسة و خمسة، و ستّة و أربعة، لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة، اذ لو كانت تركيبها[2] منها ممّا لايصحّ، فلايصحّ أن يقال: انّها مركبة منها، سواء جعل ذلك حدّاً لها أو رسماً، و هو ظاهر. و حمل كلام الشيخ على التنزّل ممّا لاوجه له، كما لايخفى.

[١٢٢/٤] قوله: على أنّ تحديدك الخمسة[3].

ظاهر هذا الكلام: أنّه يجعل للأعداد صورة وراء الآحاد؛ و نقول: انّه اذا أخذ

---

١. ص : مركبه ٢. ص : تركبها

٣. ص ، المصدر : بالخمسة

الصورة و جعل العدد مركّباً من الأعداد الّتي تحته يلزم أن تكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة؛ و أمّا اذا لم يعتبر الصورة فسواء قولنا: انّ العشرة مركّبة من خمسة و خمسة، أو من ستّة و أربعة، أو نحوهما.

و لايبعد أيضاً أن تحمل الصورة الّتي في كلامه على المجموع من حيث المجموع، و يكون بناؤه على ما ذكرنا، و كيفما كان ففي كلامه اضطراب.

بيانه: أنّه قال في أوّل كلامه: «انّ المفهوم من قولك[1]: العشرة من خمسة و خمسة هو المفهوم من قولك[2] العشرة من ثلاثة و سبعة[3]» و نحوهما، اذا كنت تلحظ الآحاد فقط دون الصورة»، سواء حمل الصورة على ما ذكره القوم أو على ما ذكرنا، و أمّا اذا أخذ[4] الصورة فلايصحّ القول بتركّب العشرة منها. و قال في آخره: «انّ اعتبار العدد من حيث الآحاد[5] لما كان يصعب[6] على التخيّل فيصار الى الرسوم من الواجب».

فنقول: ان مراده بالرسوم هو قولهم: العشرة من خمسة و خمسة مثلاً، و حينئذ نقول: إن[7] كان المراد[8] خمسة و خمسة هو مجرّد الآحاد من دون اعتبار الصورة فذلك ليس رسماً بل حدّاً على ما ظهر من أوّل كلامه، و إن كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة[9] فذلك يكون باطلاً لارسماً. و أيضاً على ما ذكره في آخر الكلام لم يبق فرق بين هذا الوجه[10] و بين الوجه الأوّل، اذ على الوجه الأوّل أيضاً[11] حقّق أنّ هذه التعريفات ليست حدوداً بل رسوماً. فكان الصواب في العلاوة أن نقول: انّ التحديد بالخمسة و الخمسة أيضاً يحتاج الى تحديد الخمسة، فتنحلّ[12] أجزاء[ه][13] الى الآحاد،

---

١. في المصدر : مفهوم قولك انّ
٢. في المصدر : مفهوم قولك
٣. في المصدر : و ثمانين و اثنين
٤. كذا
٥. في المصدر : آحاده
٦. ق : يضعف
٧. ص : اذا
٨. ك : للمراد
٩. ص : ـ فذلك ليس ... الصورة
١٠. ص : ايضاً
١١. ق : ـ أيضاً
١٢. ص : فيحصل . ك : فنستحيل
١٣. ص : امرا

و تكون مآل الخمسة و الخمسة و السّتّة و الأربعة و نحوهما واحداً اذا لوحظ الآحاد [ب - ١٣٨] فقط. و لايلزم من التعريف بها أن تكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة، اذ محصّل الجميع أنّها من آحاد عشرة[١]، لكن لمّا كان ذكر جميع الآحاد صعباً يصار الى مجملاتها لا[٢] الي الرسوم كما ذكره الشيخ.

و حينئذ يظهر فرق بين ما في العلاوة و بين ما سبقة، اذ ما سبقه هو أنّ هذه التعريفات ليست يمكن أن تكون حدوداً بل رسوماً، لأنّها أمور مختلفة، و ما هنا هو أنّها حدود و يصير الجميع الى أمر واحد، لكن لاتؤخذ الأعداد مع الصورة، اذ مع أخذها كذلك لايمكن أن يكون حدوداً، و الّا يلزم أن يكون لحقيقة[٣] واحدة حدود مختلفة و حقائق متغائرة هذا.

و قد قيل في هذا المقام في شرح قول الشيخ: «و ليس يجب أن يقال» الى قوله[٤]: «و ممّا يجب أن يبحث عنه» ما هذه عبارته: «شروع في كيفية تحديد أنواع العدد.

اعلم أن لكلّ مرتبة من مراتب العدد اعتبارين[٥] عام[٦] و هو أن تكون فيها كثرة، فان ذلك يعمّ كلّ عدد خاصّ و هو اعتبار خصوصية الكثرة الّتي فيها و هي صورة النوعية الّتي بها هو ما هو، و بها وحدته الخاصة الّتي لايشاركه فيها غيره و هي منشأ خواصّه و آثاره المترتبة عليه، فكلّ مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الّا أنّها حقائق بسيطة، فصولها عين جنسها، و صورتها نفس مادتها.

أمّا أنّ لها فصولاً مختلفة فلأنّ كلّ مرتبة[٧] كما علمت لها خواصّ فتلك الخواص إمّا فصول ذاتية و إمّا لوازم؛ فان كانت فصول فثبت ما هو[٨] المطلوب، و إن كانت

١. م : غيره
٢. ص : الّا
٣. ق : كيفية
٤. [١٣/١٢٢]
٥. ق ، ص ، ك : اعتبارين / س : اعتبار
٦. كذا
٧. ق : مبهمة
٨. ق : - ما هو

لوازم فهي غير مستندة الى الأمر المشترك بين الأعداد، لأنّ لازم[١] الأمر المشترك مشترك، و يستحيل أن يلزم الأمر المتفّق أمور متقابلة، فيجب أن يستند الى خصوصيات آخر لازمة، و يعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصيات، و لايمكن أن يستند كلّ لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلابدّ أن ينتهي الى خصوصيات ذاتية، و هو المطلوب.

و[٢] أمّا أنّها حقائق بسيطة فلأنّ العشرة مثلاً من حيث انّها عشرة لاتقبل القسمة، فانّ القابل للشيء هو الّذي يبقي مع مقبوله فالعشرية[٣] لاتبقي مع القسمة، فلو كانت لها ماهية مركبة بأن يكون لجنسها وجود و لفصلها وجود آخر كانت من حيث جنسها الّذي هو الكثرة قابلة للكثرة، و ليس الأمر كذلك، فظهر أنّها محض الصورة الّتي هي جنسها هو بعينه فصلها، فاعلم هذا فأنّه دقيق!

و لأجل كونها نوعاً بسيطاً لايجوز أن يقال: العشرة تسعة و واحداً، و خمسة و خمسة، أو ثلاثة و سبعة، أو واحد و واحد حتّى ينقص، كما يقال: الانسان حيوان و ناطق، أو جوهر و جسم و نام و حساس، كما في المحمولات الذاتية، أو كما يقال في المحمولات العرضية: انّ كذا أسود و حلو؛ اذ ليست العشرة تسعة و لاخمسة و لاثلاثة و لاواحداً[٤]. و كذا اذا لم يرد بالعطف[٥] التركيب بل التقييد، كما يقال: الانسان حيوان و ناطق، و يكون معناه أنّه حيوان ذلك الحيوان [الف - ١٣٩] هو الناطق، أي يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقاً، فتكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد، لأنّه أيضاً باطل؛ لأنّ التسعة سواء كانت مع شرط أو لابشرط لاتحمل على العشرة، و لاتكون التسعة عشرة، و لاالعشرة تسعة و لاغيرها و كذا ان جعلت التسعة مع معطوفها أو قيدها محمولة حملاً عرضياً[٦] فان شيئاً من الأجزاء الّتي تشتمل

---

١. ص : لوازم
٢. ص : + هو
٣. ص : و العشرة
٤. ق : راحد
٥. ق : بالثلث
٦. ق : محمولة و لاعرضاً

عليها العشرة ليس محمولاً عليها، لاالحمل الذاتي و لاالحمل العرضي و لاحمل الذاتيات و لاحمل العرضيات الّا على وجه المجاز في اللفظ أو في الاسناد؛ بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الأجزاء، و ليست من الأجزاء، و ليست شيئاً منها، فهي أمر به صارت الأفراد واحدة، و هو المطلوب.

فكلّ نوع من أنواع العدد أمر واحد مركّب من الآحاد الّتي مبلغ جملتها ذلك النوع، و يكون كلّ فرد من تلك الأفراد كالجزء الداخل في ماهية، لكن صورة ماهيّته نفس أجزائه المادية، فمن أراد تحديده يجب أن يقول: [الـ] عدد من تأليف واحد و واحد و واحد الى أن يستقصي ذكر[1] تلك الآحاد، و الّا لم يكن التعريف بالأمور المقوّمة، و ذلك لأنّه ان ذكرنا بدل الآحاد و الخواصّ الّتي له ـ و لم نذكر الأجزاء لاالآحاد و و لا الأعداد ـ فلم يكن التعريف حدّاً حاصلاً من جوهر[2] الذات، بل رسماً حاصلاً من الخارجيات. و ان ذكرنا بدل الآحاد الأعداد صار رسماً أيضاً.

و بيانه: انّا إن أشرنا[3] الى تركّبه من عددين دون غيرهما ـ مثلاً جعلنا العشرة من خمسة و خمسة ـ فهو أيضاً غير صحيح، لأنّها كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة و خمسة يمكن أيضاً أن يتركّب من ستّة و أربعة، و من سبعة و ثلاثة، و من ثمانية و اثنين[4]، و من تسعة و واحد، فلا أولوية لشيء منها دون الآخر، و ليس تعلّق ماهية العشرة بواحد منها أولى من غيره، و لايمكن أيضاً أن تتعلّق بالجميع، لأنّ ماهيتها ماهية واحدة، و لاتمكن لماهية واحدة حدود مختلفة كلّها دالّة على تمام تلك الماهية. فاذاً الحد للعشرة لايكون الّا واحداً، و حيث لاأولوية لشيء منها فلايكون لا الجميع و لا الواحد[5] حدّاً بل رسماً. فالحد هو المذكور أوّلاً، يعني التعريف بذكر جميع الآحاد و هذه الأنحاء الأخرى من التراكيب المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها.

---

١. ص : ذكره
٢. ص : جواهر
٣. ص : اذ اوردنا
٤. ص : اثنان
٥. ك : + لها

و أيضاً نقول مَن حدّ العشرة بالخمستين لابدّ لتحديده بهما من تحديد الخمسة مرّة أخري، و ينحلّ ذلك آخر الأمر الى ذكر الآحاد. فلايمكن تحديد كلّ نوع الّا بذكر جميع الآحاد. فتكون هذه العنوانات و المفهومات ـ أعني قولنا خمسة و خمسة، و ستّة و أربعة، و ثمانية[١] و اثنين[٢] اعتبارات[٣] و أوصاف لذات واحدة. فالذات واحدة[٤] و الاعتبارات مختلفة. و الذات الواحدة[٥] لاتكون حقايق مختلفة و لامتكثّرة، بل الاختلاف و التكثر انّما يكونان في اللوازم و العوارض لاغير. و لأجل ذلك قال الحكيم المقدّم و المعلم الأوّل[٦] هذه [ب - ١٣٩] الصناعة يعني أرسطاطاليس[٧] لايحسبنّ أحد أن [الـ] ستّة[٨] ثلاثة و ثلاثة، بل هي ستّة مرّة واحدة. و قوله: «مرّة واحدة» يمكن أن يكون اشارة الى شيئين:

أحدهما: انّ حصول الستّة من الوحدات ليس[٩] بتوسّط صيرورتها أوّلاً عددين ثمّ صيرورتها ستّة، و لاأيضاً تقسيمها الى الوحدات بتوسّط تقسيمها الى العددين و تقسيم[١٠] كلّ واحد[١١] منهما الى الوحدات[١٢]، بل التركيب منهما و التحليل اليها دفعة[١٣].

و ثانيهما: انّ الآحاد الّتي يتألّف منها العدد كلّها في مرتبة واحدة[١٤]، ليس لبعضها تقدّم على بعض و لاتأخّر عنه. و اذا قلت[١٥]: انّ عدد كذا من اجتماع واحد و واحد يجب أن لاتقصد من الترتّب في الذكر ترتّباً في المذكور، و لولاقصور العبارة عن ذكرها مرّة واحدة لكان حقّ التعبير عنها أن لايذكر على التعاقب لأجل ذلك، أو

١. ق ، ك ، م : سبعة
٢. في المصدر : سبعة و ثلاثة
٣. ص : اعتبارات
٤. ق ، ك : ـ فالذات واحدة
٥. ك : الواحد
٦. م : ـ الحكيم ... الاول
٧. ق : الالهى / م : ـ ارسطاطاليس
٨. ق : ـ ستّة
٩. ص : ـ ليس
١٠. ص : بنفسم
١١. ق : نفيه
١٢. ص : الواحدان
١٣. ق : نفيه
١٤. ق : كلها هى رسماً لحده
١٥. ص : قلنا

لاجل صعوبة اعتبار الآحاد الكثيرة في تحديد الأعداد على التخيّل، أو على العبارة يصار الى الرسوم من الأمر الواجب الّذي هو الحدّ[١]، لأنّ كنه الشيء يمتنع أن يحصل من رسمه».[٢] انتهى كلامه.

و فيه أبحاث:

أحدها في قوله: «فصولها عين جنسها و صورتها نفس مادّتها»، لأنّه [١]: إن أراد أنّ الجنس عين الفصل بحسب الماهية، فـلايصحّ ضرورة، [٢]: و ان أراد أنّه عينه بحسب الوجود ـ أي وجودهما واحد ـ فكلّ الأجناس و الفصول كـذلك، و لاخصوصية لهذا المعنى بالأنواع البسيطة. الّا أن يقال[٣] مراده: أنّه ليس لها مـادّة و صورة ممتازتان في الخارج، و هو المراد بقوله: «و صورتها نفس مادتها».

و ثانيها في قوله: «فيجب آن يستند الى خصوصيات آخر لازمة»، لأنّه يمكن أن تكون[٤] الخـواص خواصّ الصنف، و لايلزم أن تكون مستندة[٥] الى خصوصيات لازمة للنوع بل لازمة للصنف.

و ثالثها في قوله: «فلأنّ العشرة مثلاً من حيث أنّها عشرة لاتقبل القسمة» الى آخره، لأنّ مراده بعدم قبول القسمة [١]: إن كان عدم قبول القسمة الى الأجزاء فهو باطل، كما مرّ غير مرّة أنّه لاينافي وحدة العشرة، و مع ذلك لاينفع أيضاً في المطلوب، كما لايخفى. [٢]: و إن كان غيره فلايظهر أنّه ماذا؟ و أنّه أيّ نفع له[٦] في المقام؟ و بالجملة فهم هذا الكلام و تطبيقه على المرام مشكل جدّاً.

و قوله: «فظهر أنّ محض الصورة الّتي جنسها هو بعينه فصلها» قد عرفت أنّه لايمكن حمله على ظاهره، الّا أن يأوّل بما ذكرنا.

---

١. ق، ك: ـ هو الحدّ
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٢-١١٣
٣. ● لا يخفى أنّه لا يمكن حمل كلامه على أنّها بسيطة، ليس لها جنس و فصل؛ اذ كلماته صريحة في أنّ لها جنساً.(منه)
٤. ق: يشترط / م: ـ تكون
٥. ص: مستنداً
٦. ص: ـ له

ثمّ لايخفى أنّه يمكن أنّ يستدل على أنّ العدد ليس له صورة وراء أجزائه المادّيّة مثلاً العشرة[١] ليس[٢] لها صورة وراء عشرة آحاد، اذ لو كان كذلك لكـان يـصحّ أن نصير هذه الآحاد مادّة لغير العشرة[٣]، و هو باطل ضرورة؛ لكن هذا مع كونه قابلاً للمنع ظاهراً[٤] لايمكن أن يحمل عليه كلام هذا القائل، و أيضاً بمجرّد ذلك لايلزم أن لاتكون لها مادّة و صورة، اذ يجوز أن تكون لها مادّة غير تلك الآحاد لكن فيه بعد.

و رابعها في قوله: «و لأجل كونها نوعاً بسيط لايجوز أن يقال الى آخـره، لأنّ عدم جواز هذا القول [الف - ١٤٠] لايبتني[٥] على كونه نوعاً بسيطاً أصلاً، بل انّما يبتني على كون الآحاد بمنزلة الأجزاء الخارجية[٦] الغير المحمولة و بما ذكرنا ظهر أنّ ابتنائه على تركّب النوع أقرب من ابتنائه على بساطته.

و خامسها في قوله: «لكن صورة ماهيته نفس أجزائه المادية»، اذ لامعني لكون الصورة نفس المادّة الّا أن يراد به كما ذكرنا أنّه ليس له صورة[٧]، بل هو نفس الأجزاء المادية اذ لا معني لكون الصورة نفس المادّة الّا أن يراد به كما ذكـرنا أنّـه ليس له صورة[٨].

و سادسها في قوله: « بل رسماً»، لأنّ ما ذكره على تقدير صحّته يستلزم أن لايكون رسماً أيضاً؛ بل لايكون التعريف به صحيحاً، و الحمل على التنزّل بعيد، كما ذكرنا في عبارة الشيخ.

و سابعها في قوله: «فيكون في هذه العنوانات و المفهومات» الى آخره، لأنّه على تقدير أخذ الصورة في الأعداد لاتكون هذه العنوانات و المفهومات ممّا يصحّ حمله

---

١. ص : القوة ٢. كذا

٣. ص : القوة

٤. * انّما قلنا : «ظاهراً»، لأنّه يمكن تتميمه بما ذكرنا سابقاً.(منه)

٥. ق : لاينبغي ٦. ص : الخارجة

٧. ص : لصورة ٨. ص ، ك ، م : ـ و لامعنى ... صورة

على تلك الذات، و على تقدير عدم أخذها ليست عنوانات و مفهومات مختلفة صادقة على ذات واحدة، بل هي بعينها[١] مفهومات متحدة هي بعينها[٢] نفس الذات، و الاختلاف بالعبارة و الاجمال و التفصيل كما مرّ بيانه مشروحاً.

و ثامنها في قوله: «و لأجل ذلك أو لأجل صعوبة» الى آخره، لأنّ قصور العبارة عن ذكر الآحاد و مرّة واحدة لايصلح لأن يكون سبباً للمصير الى الرسوم، اذ يمكن أن تذكر الآحاد مرّات لامرّة واحدة، و هو ظاهر.

[١٢٤/١] قوله: و ليس اذا لم تكن الأثنوّة أكثر من شيء ....

لمّا ذكر ـ أنّ الاثنوّة غاية القلّة في العدد، و ليس أقلّ منها، و أنّ قلّتها بالقياس الى العدد و ليست ممّا يقال بذاتها ـ استشعر أنّه يمكن أن يتوهّم متوهّم أنّه لايصحّ ذلك ـ اذ لو كانت[٣] الأثنوّة قليلة بالنسبة الى العدد يلزم أن تكون كثيرة أيضاً، و لايمكن أن تكون غاية في القلّة، فاذا لم تكن[٤] كثيرة[٥] بالقياس الى الغير يلزم ان لاتكون قليلة أيضاً بالقياس اليه ـ فدفع ذلك التوهّم. و لمّا كان ذلك التوهّم يمكن أن يكون منشأه أمرين ـ:

أحدهما: انّ سائر الأعداد قليلة و كثيرة معاً، فتوهّم منه أنّ كلّ قليل لابدّ أن يكون كثيراً.

و ثانيهما: انّ القلّة و الكثرة متضائفان، فلابدّ أن يكون القليل كثيراً أيضاً.

ـ فتعرّض الشيخ لكلا الوجهين، و دفع الأوّل بأنّه لايلزم اذا كان بعض الأشياء قليلاً و كثيراً معاً أن يكون كلّ قليل كثيراً، كما أنّه لايلزم من كون بعض الأشياء

---

١. ق: + بعينها
٢. ق، م: ـ بعينها
٣. ق: كان / ص: ـ اذ لو كان
٤. ق، ك: + قليلة
٥. ك: ـ كثيرة

مالكاً و مملوكاً و جنساً و نوعاً معاً[١] أن يكون كلّ مالك مملوكاً و كلّ جنس نوعاً أيضاً. و هو ظاهر.

و لايخفى أنّ الاثنين كثير أيضاً بالنسبة الى الواحد، فتسليم[٢] الشيخ عدم كثرته إمّا من باب التنزّل، أو أنّ المتوهّم توهّم أنّ قلّته لو[٣] كان بالنسبة الى الأعداد لزم أن تكون كثرته أيضاً بالنسبة اليها، و على هذا يحصل جواب آخر بأن يقال: لانسلّم[٤] أنّ كلّ قليل لابدّ أن يكون كثيراً، اذ لو سلّم [ب - ١٤٠] فلانسلّم أنّه لابدّ أن تكون كثرته أيضاً بالنسبة الى الأعداد، كما أن قلّته بالنسبة اليها، بل يكفي أن يكون كثيراً في الجملة و هو كذلك[٥]؛ لأنّه كثير بالنسبة الى الواحد. لكن لو أجري هذه الشبهة في الواحد[٦] لما أمكن هذا الجواب.

و الثاني: بأنّ كون القلّة و الكثرة متضائفين يستدعي أن يكون اذا كان شيء قليلاً بالنسبة الى أمر، أن يكون ذلك الأمر كثيراً بالنسبة اليه، لا أن يكون ذلك الشيء كثيراً أيضاً بالنسبة الى أمر آخر، و هيهنا كذلك؛ اذ الأثنوة لمّا كانت[٧] قليلة بالنسبة الى سائر الأعداد كان سائر الأعداد كثيراً بالنسبة اليها، و لايلزم كونها كثيرة بالنسبة الى[٨] أمر آخر.

و لايخفى أنّ هيهنا أيضاً يمكن أن يسلّم هذا، و يقال: انّ الأثنوة كثيرة أيضاً، الّا أن يبني التوهّم على أنّه يلزم أن تكون كثيرة بالنسبة الى الأعداد، و حينئذ يرد منع آخر على قياس ما عرفت هذا.

---

١. ص : ـ معاً
٢. ق : فسليم / ك : فيسلم
٣. ص ، ك : ان
٤. ق : يقال انهم
٥. ق : ـ و هو كذلك
٦. ص : الوحدة
٧. ص : كان
٨. ص : ـ سائر الاعداد ... الى

و قد قيل في هذا المقام: «و اعلم أنّ كلّ عدد فله كثرة[1] في نفسه، على معنى أن[2] فيه آحاداً فوق واحد، و هو من هذه الجهة كم منفصل. و تكون له كثرة أخرى اضافية و هي أن يوجد فيه ما في شيء آخر و زيادة، و حينئذ يوصف الزائد بكونه كثيراً، و الناقص بكونه قليلاً. و الكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض، لأنّه مقول بالقياس الى الغير. و الاثنان كثير بالمعنى الأوّل و ليس بكثير بالمعنى الثاني، لأنّه ليس تحته[3] عدد ليكون هو[4] بالقياس اليه كثيراً. لكن يعرض له أن يكون[5] قليلاً بالقياس الى سائر الأعداد.

و عند هذا التحقيق عاد من أنكر كون الأثنوة عدداً. فقال: الاثنان لو عرض[6] له القلّة الاضافية لعرضت[7] له الكثرة الاضافية كما في سائر الأعداد، لكن يستحيل أن تعرض الكثرة الاضافية للاثنين، فيستحيل أن تعرض له القلّة الاضافية، و كلّ ما لايكون بالاضافة الى شيء من الأعداد قليلاً و بالاضافة الى عدد آخر كثيراً، فهو ليس بعدد؛ فالاثنان ليس بعدد».[8] انتهى كلامه.

و أنت خبير بأن جعل الشبهة شبهة على عددية الاثنين و جعل بنائها على أنّ العدد لابدّ أن يكون كثيراً بالاضافة الى عدد، و قليلاً بالاضافة الى عدد آخر ممّا يأباه كلام الشيخ في السؤال و الجواب.

أمّا السؤال: فلأنّه لايلزم حينئذ اثبات أنّه ليس بقليل، بناءً على أنّه ليس بكثير، كما فعله الشيخ؛ اذ عدم كثرته يكفي في المرام بناه على ما ذكره القائل بأن يقال: كلّ عدد لابدّ أن يكون كثيراً و قليلاً، و الاثنان ليس بكثير؛ فلايكون عدداً، و هو ظاهر.

---

١. ق، ص: كثيرة
٢. ص: انه
٣. ق: ليس بظن
٤. ك: - هو
٥. ق، ك: + له
٦. كذا
٧. ق، ك: لعرض
٨. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٤

و بما ذكرنا ظهر أنّ تقرير القائل أيضاً للسؤال ليس بصواب، اذ لاحاجة الى نفي عروض القلّة الاضافية للاثنين كما ذكره على ما ذكره كما عرفت. بل الصواب على تقدير كون الشبهة شبهة على عددية الاثنين أن يقال: انّ كلّ عدد له قلّة اضافية بالنسبة الى عدد. و الاثنان ليس له قلّة اضافية. اذ لو كان له قلّة اضافية لكان له كثيرة اضافية أيضاً. لكنّه ليست له.

و أنت خبير بأنّ [الف - ۱٤۱] هذا التقرير و ان لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنّه[1] مستلزم لتطويل بلاطائل، اذ كان يمكن أن تقرّر الشبهة بنحو آخر أخصر[2] بأن يقال: كلّ عددٍ له كثرةٌ اضافية بالنسبة الى عدد آخر، و الاثنان ليس كذلك. و بالجملة قد اتّضح بما ذكرنا كلّ الايضاح[3] أنّ الشبهة لايستقيم جعلها شبهة على عددية الاثنين، بل انها شبهة على أقليّتها.

و أمّا الجواب فظاهر أيضاً. فافهم!

۱. ق: لكن
۲. ص: اختصر
۳. ص: الاتضاح

[الفصل السّادس]

[في تقابل الواحد و الكثير]

[١٢٦/١٣] قوله: و نقول[1] في جواب هذا الانسان .... .

لايخفى أن هذا الجواب ممّا لاوجه له، لأنّ هذا الاشتراط الّذي ذكره في التضادّ من ابطال أحدهما الآخر بالذات ممّا لامأخذ له أصلاً، و لاتساعده بديهة و برهان. و بناء الكلام على الاصطلاح ممّا لامحصّل له في هذا المقام. ثمّ انّه كيف يصحّ هذا القول مع ما اشتهر بينهم أنّ الوجود لايكون سبباً للعدم؟! اذ على هذا فكلّ ضدّ لايبطل بسبب ضدّه، بل يكون بطلانه بسبب عدم علّته، فلاضير في بطلان الكثرة بسبب بطلان وحداتها[2]، اذ هي أجزاؤها و عللها.

و أيضاً لايجامع هذا القول مع ما يقولون: ان عدم المانع ممّا يتوقّف عليه وجود الشيء، لأنّه حينئذ يكون عروض الضدّ موقوفاً على زوال الضدّ الآخر، اذ هما متمانعان ضرورة، فلابدّ أن يزول الضدّ بسبب عدم علّية أوّلاً حتّى يطرأ الضدّ الآخر، فكيف يجوز أن يكون سبباً لبطلان ضدّه بالذات. و العجب من الشيخ أنّه لايبالي بذكر هذه الوجوه السخيفة.

---

١. في المصدر: فنقول

٢. ق: فقدانها

[٦/١٢٧] قوله: فالأولى أن تكون الوحدة ضدّ الوحدة.

فان قلت: الوحدة الزائلة و الطارئة لايكون موضوعها واحداً.

قلت: الوحدة و الكثرة أيضاً كذلك على ما سيذكره.

[٦/١٢٧] قوله: و على أنّ[1] الوحدة ليست تبطل الوحدة.

عطف على قوله: «على أنّها ليست تبطل الوحدة». و الحاصل أنّه بيّنّ ابطال الوحدة للوحدة ليس كابطال الحرارة للبرودة بوجهين:

أحدهما: انّ الوحدة الزائلة تبطل أوّلاً بسبب خارج، ثمّ تعرض الوحدة الطارئة، بخلاف الحرارة و البرودة، اذ كلّ منهما يبطل الآخر بالذات، و قد عرفت ما فيه.

و ثانيهما: انّ محل الوحدتين ليست واحدة بخلاف الحرارة و البرودة، و هو كما قال.

[١١/١٢٧] قوله: بل يجب أن تكون مع[2] هذا التعاقب ...

لايخفى أنّ هذا التعاقب دليل على تنافيهما، بل ليس المراد من تنافيهما سوى ذلك. و ما قال من أنّه لابدّ أن لايكون أحدهما متقوّماً بالآخر فهو أيضاً ممّا لاشاهد له كاشتراطه الأوّل.

و الحاصل: انّا لانفهم من التضادّ و لانجد بين الشيئين اللذين يحكم عليهما بالتضادّ الاّ تعاقبهما في الموضوع الواحد و امتناع اجتماعهما فيه، و ما سوى ذلك فلادليل عليه، الاّ أنّ مبني[3] الكلام على الاصطلاح، و هو بمعزل عن هذا المقام. و لم يقل أحد أيضاً بأنّ بناء هذين الشرطين اللذين ذكرهما الشيخ على اصطلاح، نعم انّ

---

١. [illegible] نكون

٢. ق: ـ مع

٣. ص: بنى

المتأخّرين اصطلحوا على أنّ الضدّين هما الأمران الوجوديان، و على هذا الاصطلاح يلزم أن لاتكون الوحدة و الكثرة متضادّين[1]؛ فافهم!

[۱۲۷/۱۵] قوله: و ليس لوحدة بعينها و كثرة [ب - ۱٤۱] بعينها موضوع واحد بالعدد.

قيل[2]: «و أمّا ما توهّم من النقض بالهيولى من جهة أنّها باقية عندهم في حال الوحدة و الكثرة بعينها، فيندفع بأنّ الهيولى ليست في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية، و لاللكثرة الّتي تقابلها؛ فليست هي في ذاتها واحدة و لاكثيرة[3] حتّى تتقدّم[4] بزوال وحدتها عند طريان الأخرى. فالبرهان الدالّ على وجودها دلّ على أنّ وجودها وجود مبهم هو قوّة كلّ وجود، و وحدتها الّتي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لاتأبى عن اجتماعها مع الاتصال و الانفصال و الوحدة و الكثرة العدديتين من جهة الصورة الجسمانية: و أمّا الأجسام فليست كذلك، بل لكلّ منها[5] وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية».[6] انتهى.

و لايخفى ما فيه من التكلّف، لأنّ الهيولى يصير موضوعه للوحدة و الكثرة و إن كانت بالعرض و هذا يكفي في تضادّهما؛ اذ ظاهر أنّ اشتراط أن يكون عروض المتضادّين بالذات خارج عن معنى التضادّ، و لامدخل له فيه. و البناء على الاصطلاح ممّا لامحصّل له؛ فافهم!

---

۱. كذا
۲. ق، لك: - قيل
۳. ق: كثرة
٤. ق، ك: يتقدّم
۵. ص: منهما
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ۱۱۵ - ۱۱٦

[١٢٨/١] قوله: ممّا سلف لك.

أي في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق[1].

[١٢٨/٤] قوله: فنقول أنّه يلزم أوّل ذلك أن يكون العدم منهما ... .

ما ذكره الى نفي التضائف وجه واحد لنفي كون التقابل بينهما تقابل الصورة و العدم. و محصّله أنّه اذا كان التقابل بينهما هذا التقابل فيلزم أوّل الأمر أن يكون العدم منها عدم شيء من شأنه أن يكون للموضوع أو لنوعه أو لجنسه. و هيهنا يمكن أن يتمحّل و يجعل كلّ منهما كذلك؛ لكن الحقّ أنّه لايجوز أن يكون شيئان كلّ منهما عدماً و ملكة بالقياس الى الآخر، بل لابدّ أن يكون أحدهما و الآخر ملكة، فالعدم إمّا الوحدة و إمّا الكثرة، و القوم ان جعلوا الوحدة هي الصورة و الكثرة هي العدم لكن ذلك يصعب علينا بالوجهين اللذّين ذكرهما، و كذا يشكل جعل الكثرة هي الصورة لما ذكره، فثبت أنّه لايمكن جعلها من العدم و الملكة[2] أيضاً. هذا هو مفاد كلام الشيخ كما لايخفى على من له أدنى دربة.

و قد قيل في شرح هذا المقام: «ليس يمكن أن يكون تقابل الوحدة و الكثرة تقابل الملكة و العدم لوجهين[3]:

الأوّل: انّ هذا العدم هو عبارة عن لاكون الشيء[4] عمّا من شأن نفسه أو من شأن نوعه أو من شأن جنسه أن يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق، فيلزم عليك إن كان ذلك العدم منهما هو الوحدة أن تجد لكلّ واحد وجهاً به صارت الوحدة فيه عدماً للكثرة الّتي من شأنه أو من شأن نوعه أو جنسه أن يكون له، و إن كان العدم منهما هو الكثرة أن تجد لكلّ أشياء كثيرة وجهاً آخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة

---

١. الشفاء، المقولات / ٢٤١
٢. ص: المملكة، و كذا بعدها
٣. م: برجهين
٤. م: شيء

الّتي من شأن تلك الأشياء أو شان نوعها أو[1] جنسها أن تتوحّد بتلك الوحدة.

و انّما اقتصر الشيخ على النوع، لأنّ امكان الشخص غير محتمل هيهنا. و لعلّه أراد بالنوع النوعَ الاضافي، أو أنّ كلّ جنس فهو نوع باعتبار. ثمّ انّه [الف - ١٤٢] معلوم أنّ الأمر ليس[2] كذلك في شيء منهما، فان المراد من كون الشيء ممكناً أن يكون كذا بحسب نوعه أو من شأن نوعه أن يكون [redacted]ا انّ ذلك الشيء بعينه ممّا يمكن له من جهة نوعه ما تحقّق في فرد آخر من النوع، لا أنّ نوعه فقط ممّا يمكن أن يصير كذا. فاذا قلنا: انّ زيداً الأعمي مثلاً من شأن نوعه أن يكون بصيراً، معناه: انّ زيداً بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انساناً؛ و ليست الوحدة و الكثرة من هذا القبيل، فالواحد الشخصي مثلاً يستحيل أن يصير أشخاصاً، و لايمكن له ذلك لا من جهة شخصه و لامن جهة نوعه و لا من جهة من الجهات، و كذا الأشخاص الكثيرة لايمكن أن تصير شخصاً واحداً بشيء من الامكانات، و كذلك الحال في سائر أقسام الوحدة و مقابلاتها من الكثرات.

الوجه الثاني: انّ في[3] تقابل[4] العدم و الملكة لابدّ أن يكون أحد المتقابلين وجودياً و الآخر عدم ملكة له، لاستحالة أن[5] يكون شيئان كلّ منها عدماً للآخر فاذاً لابدّ أن يكون إمّا الوحدة و إمّا الكثرة أمراً معقولاً بنفسه ثابتاً بذاته و هو الملكة و الآخر الذى هو عدم أمر غير معقول بنفسه و لاثابتاً بذاته[6]. اذ الأعدام لاتُعقل و لاتعرف الّا بالملكات، لأنّها أعدام مضافة ليست أعداماً مطلقة.

فقوم[7] من القدماء الّذين جعلوا تقابلهما من العدم و الملكة جعلوا الوحدة من

---

١. ص: + شأن

٢. ص: انه ليس الامر

٣. م: ـ في

٤. ق: أن يقابل

٥. ق: ـ أن

٦. ق، ك: ـ و هو الملكة و الآخر الّذي هو عدم أمر غير معقول بنفسه و لاثابتاً بذاته.

٧. بعض النسخ: و قوم

حيّز الملكة و الكثرة من خير العدم. و عندهم أنّ هذا التقابل أوّل المضادّة بين الأشياء، و اطلاق التضادّ على هذا التقابل بناءً على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادّين وجوديين[١] البتة[٢]. و أنّهم رتّبوا تحت الملكة الصورة و مقابلها العدمي هو المادّة، و الخير و عدمه الشرّ، و الفرد و عدمه الزوج، و النهاية و عدمها اللانهاية، و اليمين و عدمها اليسار[٣]؛ و النور و الساكن و المستقيم و المربّع و العلم و الذكَر و أعدامها: الظلمة و المتحرّك و المنحني و المستطيل و الجهل و الأنثى.

و أمّا الشيخ فجعل الوحدة أولى بأن تكون عدماً، و ذلك لأنّه حدّ الوحدة بعدم الانقسام، و[٤] الكثرة بقبول التجزئة، و هذا الوجه ليس بشيء؛

أمّا أوّلاً: فلأنّك قد عرفت أنّ لا حدّ للوحدة كما لا حدّ للوجود، بل هي غير مفتقرة الى تعريف، لأنّها أعرف الأشياء بحسب المفهوم. و الّذي ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها و يجوز أن تكون للموجود[٥] الحقيقي لوازم سلبية.

و أمّا ثانياً: فلما سيظهر لك أنّ حقيقة الوحدة و الوجود واحدة بالذات، و انّما التغاير بينهما في المفهوم.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الشيخ قائل صريحاً بأنّ الاتصال الحقيقي الّذي للجسم أمر وجوذي، و هو ضرب من ضروب الوحدة العددية».[٦] انتهى كلامه.

و فيه أبحاث:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره في تفسير كلام الشيخ و وجّهه به لاينطبق على كلامه أصلاً، و أنّه لايحتمل أن يكون وجهين، بل هو وجه واحد على ما فصّلنا، و هو ظاهر.

و أمّا ثانياً: فلان قوله: «فانّ المراد من كون الشيء ممكناً أن يكون كذا» الى

---

١. ق: وجود بل
٢. ق: اليه
٣. ق: اليسامد
٤. ق: الوحدة
٥. لك: للوجود
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٦

آخره، ممّا لايخفى فساده، و الشيخ بريء من أن [ب - ١٤٢] يقول به، و هو لايدّعي أنّ الواحد الشخصي ليس من شأنـه بحسب نوعه أن يصير كثيراً، بل هو قـائل بـه و توجيه كلامه ما ذكرنا، و لاحاجة فيه الى التزام هذا الأمر الشنيع.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الشيخ لم يجعل الوحدة أولى بأن يكون عدماً، بل ذكر أنّـه يشكل جعل كلّ من الوحدة و الكثرة عدماً للأخرى.

و أمّا رابعاً: فلأنّ ظاهر كلامه أنّه متعرّض[1] على الشيخ بوجوه ثلاثة في قوله: «و هذا الوجه ليس بشيء، أمّا اولاً» الى آخره. و أنت خبير بأنّ وجهه[2] الأوّل هو ما ذكره الشيخ نفسه بقوله: «و قد ذكرنا ما في هذا»؛ و أمّا الوجهان الآخران ففسادهما ظاهر لايحتاج الى البيان، فافهم!

[٧/١٢٩] قوله: لأنّ ماكان من ذلك في الألفاظ ... .

يعني: انّ التناقض[3] ما كان في القضايا فأمر خارج عن هذا الاعتبار، لأنّ كلامنا في نفس مفهوم الواحد و الكثير، و ما كان في المفهومات المفردة فهو من جنس تقابل العدم و الملكة، اذ ليس العدم و الملكة الّا السلب و الايجاب، الّا أنّـه اعـتبر فـيه الاستعداد و لم يعتبر في السلب و الايجاب.

و لمّا ظهر أنّه ليس بينهما تقابل العدم و الملكة ظهر أنّه ليس بينهما تقابل السلب و الايجاب أيضاً، اذ نفي تقابل العدم و الملكة بينهما، كما ظهر من دليله بناءً على عدم كون شيء منهما عدماً للآخر لاعلى عدم الاستعداد. و هذا المعنى كما ينفي العـدم و الملكة ينفي السـلب و الايجاب أيضاً[4].

و قد قيل في هذا المقام بعد ما قرّر الدليل على نفي كون المقابلة بينهما تقابل العدم

---

١. ص : معترض
٢. ص : وجه
٣. ق : التناقض
٤. ق : ـ أيضاً

و الملكة: «فلم يجز أن يكون بينهما تقابل العدم و الملكة، و لاأيضاً تقابل التناقض[۱]، فانّ ما كان من التناقض بين الألفاظ و مفهوماتها اللغوية بأن يكون أحد المتقابلين سلباً صريحاً للآخر، كزيد و سلبه، و كزيد قائم و ليس زيد بقائم. فظاهر أنّ ذلك الاعتبار غير ما هيهنا، اذ ليس شيء من الوحدة و الكثرة مفهومه مفهوم السلب للآخر»،[۲] انتهى. و هو كما ترى.

[۵/۱۳۰] قوله: فبالحري أن يجزم ان لاتقابل بينهما ... .

قد علمت ما في أدلّة الشيخ على نفي التضادّ بينهما. فالظاهر أن يقال: انّه لو اصطلح على[۳] أنّ الضدين هما الأمران الوجوديان على ما هو طريقة المتأخّرين فهما ليستا بضدّين، لكن على هذا لاينحصر التقابل[۴] و التنافي[۵] بالذات في الأربعة المشهورة، بل يتحقّق في الأمور الاعتبارية قسم آخر شبيه بالتضادّ، و ما نحن فيه من هذا القبيل. و ان لم يصطلح على ذلك فهما ضدّان و كيفما كان لاوجه لنفي التنافي بينهما بالذات و حصر تنافيهما فيما هو بالعرض و باعتبار لحوق أمر؛ فافهم!

[۱۰/۱۳۱] قوله: و قد تعرض[۶] في الحركات حركة واحدة بحسب المسافاة.

كأن تجعل[۷] الحركة الواحدة الّتي تقدّر بها الحركات حركة فرسخ أو ذراع مثلاً.

[۱۱/۱۳۱] قوله: الّا أنّ ذلك غير مستعمل و غير واقع موقع الفرض الأوّل.

يعني: انّ جعل[۸] الحركة الواحدة حركة مسافة مّا و تقدير الحركات بها، لم

---

۱. ق: الناقض
۲. تعليقة الهيات الشفاء / ۱۱۷
۳. ص: . على
۴. ق: القابل
۵. ص: و الثاني
۶. في المصدر: يفرض
۷. ص: يحصل
۸. كذا

يستعمله أحد[١] و لم يقع [الف - ١٤٣] موقع الفرض الأوّل، أي فرض الحركة الواحدة حركة زمان مّا، مثل حركة ساعة على ما بيّنه.

و وجه عدم وقوعه موقعه ظاهر، اذ الفرض من فرض الوحدة في الحركة تقدير[٢] الحركات و ضبطها، و ظاهر أنّ ضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في المسافة[٣] ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان.

و في بعض النسخ: «الفرض الأوّل» و الظاهر أنّه تصحيف.

و قد قيل في شرح هذا المقام: «ثمّ أنّه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ و جعلت مقياساً لسائر الحركات، كان شيئاً خارجاً عن مسلك[٤] الطبيعة و بعيداً عن الاستعمال و غير واقع موقع الفرض الأوّل، اذ الفرض الأوّل في وحدة الحركات وحدتها الّتي من قبل الزمان، لأنّ وجودها تدريجية، فكذا وحدتها و كثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لامن جهة المسافة».[٥] انتهى.

و لانفهم أنّه كيف فهم[٦] كلام الشيخ و أنّه بناه[٧] على أيّ نسخة «الفرض» أو «الغرض»؛ فافهم.

---

١. ص: حدّ
٢. ص: لتقدير
٣. ص: بالمسافة
٤. ص: سلک
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ١١٨
٦. ص: يفهم
٧. م: بناه

[الفصل السّابع]

[في أنّ الكيفيّات أعراض]

[٥/١٣٤] قوله: في مواضع آخر.

أي في الطبيعيات في فصل في تخصيص أصناف الادراكات الّتي[١] لنا.

[١/١٣٥] قوله: فان كانت هذه جواهر غير جسمانية.

أي غير ذي وضع و مقدار، سواء كان بالذات أو بالعرض. و على هذا لاشكّ في بطلان امكان تركّب الجسم منه، لكنّ الكلام حينئذ في أنّ ما ذكره غير حاصر كما سنذكر.

و لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع و مقدار بالذات، فيشكل[٢] حينئذ الحكم[٣] بعدم امكان تركّب الجسم منها، لأنّ الهيولى عندهم بهذه الصفة مع قولهم بتركّب الجسم منها.

---

١. الشفاء، النفس / ٥٠

٢. ص: يشكل

٣. ص: الحكيم

[٤/١٣٥] قوله: فأوّل ذلك أن يكون لهذه الجواهر وضع ... .

لايخفى أنـّه [١]: لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضـع و مـقدار أصلاً، فهذا الحكم و الحكم الّذي قبله في الشقّ الأوّل ممّا لاخفاء فيه، لكن يرد أنـّه يبقي شقّ آخر لم يبطله الشيخ، و هو أن يكون جواهر لها وضع بالعرض.

[٢]: و لو أريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشقّ الأوّل ما أوردنا آنفاً، و على هذا الشقّ أنـّه لم لايجوز أن لايؤلّف منها الجسم، أي الجسم المـطلق و يكون لها وضع بالعرض كالصورة النوعية؟ فهذا الوجه الأوّل ليس بوجه.

[٣]: و لو أريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليست بأجسام كما يدلّ عليه ترديده الأوّل فحينئذ الايراد أظهر، اذ يجـوز أن يكون ذات وضع بالذات أيـضاً كـالصورة الجسـمية[١]. و سيجيء فيه مزيد القول عند ما سيجيء الشقّ الأوّل من الترديد الأوّل.

[٥/١٣٥] قوله: و ثانياً أنـّه لايخلو امّا ... .

فيه نظر؛ اذ يجوز أن لاتصحّ مفارقتها و مع ذلك تكون جواهر كالصور النوعية، الّا أن يدّعي البداهة في أنـّا نعلم أن ليس لها مدخل في تحـقيق حـقيقة الأجـسـام الخاصّة، كما يدّعون البداهة في مدخلية الصور النوعية في تحقّق حقيقتها، لكن على هذا لاحاجة الى هذا التطويل و اثبات عدم امكان المفارقة الّا للتوضيح[٢].

[١٥/١٣٥] قوله: و ليس الأمر كذلك.

مع أنّ في الشقّ الأخير أي قيامه[٣] مجرّداً الى أن [ب - ١٤٣] يحصل في جسم بعيد

---

١. ص: + و أيضاً يرد على هذا الوجه أنـّه على تقدير صحّته لايتوقف ايراده على عدم امكان تألّف الجسم من الامور المذكورة بايّ وجه حمل الجوهر الغير الجسمانيّة من الوجوه الثلاثة، و هو ظاهر.

٢. ص: ـ قوله و ثانياً ... للتوضيح.

٣. ق: قيما به

يلزم خلاف الفرض أيضاً، اذا المفروض أنّه لاتمكن مفارقتها[1] عن مطلق الجسم.

[١٥/١٣٥] قوله: و أمّا الكمون فقد فرغنا منه.

هذا وقع في البين.

[١٦/١٣٥] قوله: و[2] يجب من ذلك أن يكون كلّ جسم ... .

هذا لايظهر تعلّقه لابحديث الكمون و لابما سبقه.

[١/١٣٦] قوله: ثمّ هذا النوع من الانتقال لاتبطل عرضيته.

كأنّه بيان حال، و الّا لادخل له في الاستدلال، و هو ظاهر.

[٧/١٣٧] قوله: فان المتعيّن لايقتضي أي شيء اتفق ... .

فيه منع ظاهر، لم لايجوز أن يكون أمر معين يلزمه أن يكون دائماً في موضوع أي موضوع كان، و كان سبب[3] تعيّن الموضوع من خارج، كما أنّ الجسم المعيّن يلزمه أن يكون في مكانٍ مّا و سبب تعيّن المكان: الأمور الخارجة.

[٩/١٣٧] قوله: فيقال يقتضي الّذي تعلّق به صحّة وجوده أوّلاً ... .

يعني الموضوع الّذي استعد لوجوده. و حاصل الجواب: انّ الموضوع اذا استعدّ مثلاً بوجود شيء فيوجد فيه هذا الشيء و يتعيّن و يتشخّص بهذا الموضوع فتشخّص[4] ذلك الشيء[5] عبارة عن كونه في هذا الموضوع. و بذلك ظهر أنّه كيف

---

١. ق: معارضها
٢. في المصدر: فاله
٣. ص: سبباً
٤. ق: يتشخص
٥. ص، ك، م: + هو

يصحّ أنّ يقتضي بالشخص واحد معيّناً من الموضوعات الغير المتناهية هذا.

و لايخفى أنّ الحكم بأنّ تشخص العرض هو مجرّد[1] كون الماهية في موضوع معيّن ممّا يشكل اثباته، كيف و قد يتحقّق شخصان من ماهية واحدة في موضوع واحد بحسب اختلاف الزمان!؟ فاذا كان لاختلاف الزمان مدخل في التشخّص فلِم لايجوز أن يكون للفاعل و للأمور الخارجة الأخرى أيضاً مدخل فيه[2].

و على هذا يجوز أن يجعل التشخص بالفاعل أو غيره من الأمور الخارجة[3] و يلزمه أن يكون في موضوعٍ مّا و يكون تعيّن الموضوع بسبب الأمور الخارجة، و حينئذ يجوّز العقل أن يكون شخص ينتقل من موضوع الى موضوع. لكنّ الانصاف أنّ[4] الدعوي أظهر من هذه البيانات الّتي ذكرها الشيخ، اذ كان البديهة تحكم بأنّ العرض بل الحال مطلقاً يمنع[5] انتقاله من محلّ الى محلّ، و الانتقال كأنّه منحصر في الزوال و الحركة[6]، و الحركة محال على الحال؛ فتدبّر!

[١٠/١٣٧] قوله: إمّا غني عن الموضوع و إمّا مفتقر[7] على موضوع واحد

قد عرفت الحال فيه.

[١/١٣٩] قوله: و إمّا ان جعل جاعل البياض شيئاً في نفسه ذا مقدار ... .

هذا هو القسيم لقوله: «فان كانت هذه جواهر غير جسمانية»، ثمّ إنّ حمل الجواهر الغير الجسمانية على ما ليس بجسم ـ كما هو الظاهر من كلامه ـ فهذا القسم هو أن تكون تلك الأمور أجساماً. و ان حمل على ما ليس بأمور ذوات وضع[8] و مقدار، فهذا

---

١. ق : ـ مجرّد
٢. ق : فيه
٣. كذا و ما بعدها
٤. ص : ـ أنّ
٥. ص : يمتنع
٦. ق : ـ و الحركة و هكذا بعض النسخ.
٧. في المصدر : مفتقر
٨. ق : طبع

القسم هو الّذي يكون له وضع و مقدار إمّا في الجملة: إن كان القسم الأوّل ما ليس بذي وضع و مقدار مطلقاً؛ و إمّا بالذات و[١] إن كان ما ليس بذي وضع و مقدار بالذات[٢].

و لابأس بتفصيل القول في الشقوق الثلاثة و ايضاح الحال في عرضية تلك الأمور.

أمّا على الأوّل فيرد على قول الشيخ: «فيكون له وجودان وجود أنّه بياض» الى آخره، أنّه لم لايجوز أن يكون الجسم هو بعينه البياض[٣] و يكون مقداره مقدار الجسم [الف - ١٤٤] لامقداراً آخر، فلايلزم ما ألزمه الشيخ. و يمكن[٤] دفعه: بأنّا نعلم بديهة أنّ الجسم الخاصّ باقٍ بعينه و يزول عنه البياض، لكن على هذا يبقى على الشيخ[٥] أنّ ما ذكره في ابطال الشقّ الأوّل بشقّيه غير صحيح، اذ[٦] يجوز أن لايكون أجساماً و تتألف منها الأجسام، بل جزء الجسم لابدّ أن يكون كذلك.

قوله: «اذ ما لايتجزّى في أبعاد جسمانية، فليس بالممكن أن يؤلّف منه جسم». نقول: [١]: ان أريد بما لايتجزّى في أبعاد جسمانية ما ليس بجسم، ففساده ظاهر. [٢]: و ان أريد به ما لاينقسم أصلاً لابالذات و لابالعرض، أو بالذات فقط، ففيه: انّ عدم كونها جسماً لايستلزم ذلك، اذ يجوز[٧] أن لايكون جسماً و يكون منقسماً في الجملة كالهيولى، أو بالذات كالصورة. و يجوز أيضاً أن لايكون أجساماً و لايتألف منها الجسم المطلق و مع ذلك يكون جوهراً كالصورة النوعية.

و أمّا على الثاني: فحينئذ و إن كان الشقّ الأوّل بشقّيه[٨] صحيح[٩] ـ اذ على

---

١. م: ـ و

٢. ص: ـ فهذا القسم ... بالذات

٣. ق: ـ البياض

٤. ص، ك: و يرد أيضاً

٥. ص، ك: ـ دفعه بانا ... الشيخ

٦. ص: لايجوز

٧. ص: لايجوز

٨. ص: ـ شقيه

٩. ص: صحيحاً

تقدير أن لايكون لها وضع أصلاً لايجوز تأليف[١] الجسم منها، و لاكونها مقارنة[٢] للجسم سارية فيها[٣]، و هو ظاهر ـ لكن هذا الشقّ الأخير ممّا لايستقيم، اذ يجوز أن يكون ذات[٤] مقدار بالعرض و يكون مقدارها مقدار الجسم كالهيولى، و لايلزم محذور.

و أمّا على الثالث: فما ذكره في الشقّ الأوّل منظور فيه، كما ظهر وجهه ممّا ذكرنا. و كذا ما ذكره في هذا الشقّ الأخير، اذ يجوز أن يكون البياض مثلاً هو نفس الصورة الجسمية و يكون مقداره بعينه[٥] هو مقدار الجسم من دون لزوم محذور.

و تحقيق المقام أن يقال: انّ البياض مثلاً [١]: إمّا نفس الجسم[٦]؛ [٢]: أو نفس الصورة الجسمية؛ [٣]: أو الهيولي؛ [٤]: أو يكون من قبيل الصور النوعية.

و الأوّل و الثاني: باطلان بالبديهة، اذ نشاهد أنّ الجسم الخاصّ و الصورة الجسمية الخاصّة باقيان بعينهما مع زوال البياض.

و أمّا الثالث: فعندهم أنّ الهيولى لابدّ أن لاتكون أمراً متحصّلاً حتّى يصحّ أن يصير واحداً و كثيراً مع بقائه بعينه، و البياض أمر محصّل[٧] لايجري فيه هذا الأمر كالصورة الجسمية[٨].

و أمّا الرابع: فلايمكن دفعه الّا بادعاء البداهة في أنّه لادخل له في تحقّق[٩] حقيقة الأجسام الخاصة لو أمكن، و لاينفع اثبات عدم صحّة انتقاله، لأنّ الصور

---

١. ص : تألف . ك : بتألف منها ٢. ق : مفارقة

٣. ق : لها ٤. ق : فوات

٥. ق : بعينه ٦. ص : ـ من دون لزوم ... الجسم

٧. ص ، ك : محصل

٨. ص : تحقيق / ك : + و أيضاً الجسم عندهم لايمكن أن يكون بدون الهيولى فلو كان البياض هيولى فحينئذ زواله لابد أن ينعدم الجسم الا اذا حدث هيولى بدله و الحادث عندهم مسبوق بالمادّة لامادّة حينئذ.

٩. ص : تحقيق

النوعية أيضاً كذلك. هذا باعتبار هذا الجسم المحسوس الّذي نشاهده، و أمّا باعتبار جسم آخر فيمكن ابطال الاحتمالات الثلاثة الأول[1] بما ذكره الشيخ من مغائرة الحدّ و بدعوى البداهة.

و أمّا الرابع فلايمكن دفعه، اذ غاية ما يمكن الادعاء في البداهة فيه هو أنّه لادخل له في تحقّق حقيقة الجسم المخصوص الّذي نشاهده، و أمّا أنّه لادخل له في تحقّق حقيقة[2] جسم آخر لطيف سارٍ في هذا الجسم فلا[3]؛ هكذا ينبغي أن نحقّق المقام.

[٣/١٣٩] قوله: فاذا كان في الاجسام ....

يعني: انّ البياض اذا كان ذا مقدار في ذاته و يكون مقداره غير مقدار الجسم الّذي فيه بالعدد، فيكون جسماً البتة، فحينئذ إن كان سارياً في الجسم الّذي فيه فيلزم تداخل الجسمين، و ان لم يكن سارياً فيه ـ بل منحازاً عنه ملاقياً له ـ فحينئذ يكون جسم آخر ملاقياً لهذا الجسم و يكون البياض موجوداً في ذلك الجسم الآخر؛ اذ لايمكن أن يكون البياض عين ذلك الجسم، لأنّ حدّ الجسم غير حدّ البياض؛ غاية الامر أن يكون لازماً لهذا الجسم الآخر و لاتمكن مفارقته عنه، و هذا لاينافي عرضيته.

و لايخفى أنّ كون البياض غير نفس الجسم و غير نفس الصورة [ب - ١٤٤] الجسمية ممّا لاخفاء فيه على ما ذكرنا[4] و ان أمكن المناقشة على ما ذكره الشيخ من مغائرة حدّيهما، بناءً على منع[5] كون ما ذكره حدّاً للجسم.

فان قلت: على تقدير عدم كونه حدّاً أيضاً لاتمكن العينية، اذ كيف يجوز أن تكون

---

١. ص : الاولى
٢. س : ـ الجسم المخصوص ... حقيقة
٣. ق ، م : ـ هذا باعتبار هذا... فلا
٤. ص ، ك : ـ على ما ذكرنا
٥. ص : ـ منع

حقيقة الجسم متحدة مع البياض و الحلاوة مثلاً، مع[1] اختلاف حقيقتهما بالضرورة!؟ و جعل الجسم متحداً مع بعض هذه الأمور دون بعض ترجيح بلامرجّح بالبديهة.

قلت: يمكن أن يقال لعلّ الجسم ماهية جنسية يكون البياض و الحلاوة مثلاً أنواعها، فافهم!

١. ص: حينئذ

[الفصل الثّامن]
[في العلم و انّه عرض]

[٩/١٤٣] قوله: و قد علمت كلّ شيء بالفعل.

فيه منع، لكن لاضير اذ المدّعىٰ بديهي.

[٩/١٤٣] قوله: و ليس فيه اثبات ما نذهب اليه.

الظاهر أن «نذهب» بالنون يعني انّما ذكرنا[1] بعض[2] الحجة[3] المحتجّ الّذي يستدلّ على عدم كون بعض العلوم عرضاً من باب المنع، و ليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من أنّ كلّ علم عرض، فلابدّ من اثباته، و قد تصدّي له بقوله: «فنقول» الى آخره.

و قد قيل: انّ في اكثر النسخ «يذهب» بالياء المثنّاة من تحت.

و أنت خبير بأنّ أمر النقطة ليس بمضبوط في أمثال هذه الكتب، فلاعبرة بها. و على هذا أيضاً يمكن أن يقرأ مجهولاً و يؤوّل معناه الى ما ذكرنا. و أمّا قراءته معلوماً و جعل الضمير المستتر فيه راجعاً الى المحتجّ فليس بمستقيم.

فان قلت: مازاد[4] الشيخ في هذا الاثبات على ما ذكره في النقض؟

---

١. ق : ذكرها
٢. ص : نقض ، ك : محض
٣. ق : لحجة و هكذا في أكثر النسخ
٤. ق : بازاء / ص : مراد

قلت: ما ذكره في النقض ليس الّا أن الأمر الخارجي لايمكن أن يحصل بذاته في العقل، بل تحصل ماهيته و معناه؛ و بهذا نقض[1] حجّته؛ لكن هذا[2] لايكفي في كون العلم عرضاً، اذ يجوز أن يكون العلم نفس الأمر الخارجي لابأن يحصل في العقل بذاته، بل بأن يكون باعتبار وجوده الخارجي معلوماً اذا لم يكن في مادّة فبيّن في هذا الاثبات أنّ الشيء باعتبار الأمر الخارجي لايجوز أن يكون معلوماً، بل لابدّ أن يكون معلوماً باعتبار وجوده في الذهن، و قد بيّن سابقاً أنّ الشيء لايجوز أن يوجد في الذهن الّا بماهية و معناه لابذاته، و أنّ الماهية و المعنى اذا كان في الذهن فهو عرض و إن كان ماهية الجوهر و معناه جوهراً أيضاً من دون لزوم محذور.كما حقّقه؛ فبهذا[3] ثبت أنّ العلم مطلقاً[4] عرض.

و قد أوضح في هذا الاثبات حال التعليميات[5] أيضاً بأنّها[6] لايجوز أن تكون مفارقة ـ كما ذهب اليه بعض[7] ـ فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن بلاشبهة، اذ ليس وجودها في الخارج مجرّداً عن المادّة حتّى تعرض فيها[8] شبهة. و لو سلّم أنّها يجوز أن تكون مفارقة فقد علمت أنّ الوجود الخارجي لايكفي في العلم، بل لابدّ من الوجود الذهني، و قد عرفت الحال فيه.

[٣/١٤٤] قوله : و لأنّها آثار.

تعليل لقوله: «فهي[9] أعراض» متقدّم عليه.

---

١. ق : بعض
٢. ص : ـ هذا
٣. ص : و هذا. ک : بهذا
٤. ق : مطلق
٥. بعض النسخ : التعليمات
٦. ص : بأنّه
٧. ص : ـ بعض
٨. ق : لها
٩. ص : فهو

[۵/۱۴۴] قوله: فيكون[۱] ما لاموضوع له.

أي حقّ[۲] يكون ما لا[۳]موضوع له، و المعنى: انّ أمثال التعليميات و صورها لايجوز أن تكون قائمة بنفسها، لا في[٤] مادّة بدنية أو نفسانية، اذ يلزم حينئذ أن تتكثّر أفراد نوع بدون الموضوع و المادّة؛ و قد بيّن أنّ تكثر أفراد النوع بسبب تكثّر المادّة.[۵]

---

۱. ص: + مقدم
۲. م: حين
۳. ص: ـ لا
٤. ق: لأن
۵. هذه التعليقة تأخرت في كلّ النسخ عن التعليقة الآتية.

[الفصل التّاسع]

[في الكيفيات الّتي في الكميّات و اثباتها]

[٧/١٤٥] قوله: أمّا الّتي[١] في العدد ....

لايخفى أنّ هذه الأمور لم يعلم وجودها في الخارج، بل المعلوم أنّها من الأمور الواقعة في نفس الأمر و ليست[٢] بالاختراعيات الصرفة. فراد الشيخ بوجودها [١]: إن كان مجرد ذلك فهو صحيح، لكن على هذا لايلزم كونها أعراضاً. اذ العرض هو الممكن الوجود في الخارج، و كان [الف - ١٤٥] الشيخ لم يقل بهذا الاصطلاح، و انّما هو من المتأخّرين، بل يجعل الأمور الاعتبارية أيضاً من الأعراض كما يظهر من تتبّع كلماته، [٢]: و إن كان مراده الوجود الخارجي فاثباته مشكل.

فان قلت: اذا كان المراد بوجود هذه الأمور وجودها في نفس الأمر، فهل يحتاج الى اثبات[٣] وجود الدائرة و الأشكال الهندسية المبتنية عليها أم[٤] وجودها[٥] بهذا المعني بديهي على نحو وجود الفردية و الزوجية و نحوهما من الكيفيّات المختصة بالكمّ المنفصل، و انّما المحتاج الى الاثبات وجودها الخارجي.

---

١. ق: الشيء

٢. ص: ـ على

٣. ق: + الى

٤. ق، ص: لزم

٥. ص: ـ في نفس الامر ... وجودها

قلت: وجودها بهذا المعني أيضاً محتاج الى الاثبات، و ليس من باب وجود[1] الزوجية و الفردية، اذ[2] لعلّ انتزاع الوهم الاستدارة من السطح يكون من باب الاختراع، لا أن يكون في الواقع كذلك، بل يكون فيه مضرّساً.

[۱۴۶/۴] قوله: و دائراً بالضلع الثاني على محيط الدائرة.

ظاهره: انّ المراد الضلع الثاني من ضلعي القائمة، و هو ليس بمستقيم؛ اذ هذا الضلع هو الضلع الّذي على سطح الدائرة الّتي هي قاعدة المخروط، و لايحصل المخروط من دورانه، بل انّما يحصل من دوران الضلع الّذي هو وتر القائمة. فلابدّ من حمله[3] على هذا الضلع، لكنّه بعيد جدّاً.

[۱۴۶/۱۷] قوله: مطابقة مماسّة او موازاة.

على تقدير الموازاة يحتاج أيضاً الى ملأ الفرج و سدّ الخلل، كما لايخفى.

[۱۴۸/۹] قوله: فاذا صحّت الدائرة صحّت الأشكال الهندسية.

اعلم أنّ في أمر الأشكال و كونها من مقولة الكيف اشكالاً، و قد ذهب بعض الى أنّها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس هذا الكتاب في الفصل الأوّل من المقالة السادسة من الفن الأوّل[4] من الجملة الاولى من المنطق: «و قد غلط من ظن أنّ الشكل يصدق حمل معني الوضع عليه بوجه من الوجوه، و أنّما عرض له من جهله باشتراك الاسم في الوضع. و ذلك لأنّ الوضع قد يقال على وجوه:

فيقال: وضعٌ لحصول الشيء في موضعه، و هذا المعني من الوضع هو نفس مقولة

---

۱. ق : الوجود
۲. ص : ء اذ
۳. ص : عن جملة
۴. ص ، ك : الثاني

الأين.

و يقال: وضع لحصول الشيء مجاوراً للشيء من جهة مخصوصة، كما يوضع خطّ من يمين خطّ، و هذا النوع نوع من المضاف و مقول ماهيته بالقياس الى غيره؛ فانّ وضع الشيء عند مجاوره مقول بالقياس الى وضع مجاوره عنده، بل هذا الوضع هو المجاورة و من يشكل عليه أنّ المجاورة من باب المضاف.

و يقال: وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لأجزائها، و بالجملة لوجود[1] اضافة [ب - ١٤٥] مّا في أجزائها الّتي توجد بالفعل أو بالتوهّم، حتّى تكون الأجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة، أو كان الجسم بحيث يمكن أن تتوهّم فيه أجزاء و[2] ذوات اضافة ما معلومة، حصل للكلّ بسبب ذلك هيئة هي الوضع، و هذا هو المقولة؛ و[3] هو صفة لجملة الجالس لالشيء من أجزائه، لكن انّما تكون هذه الصفة للجالس اذا كان لأجزائه بعضها الى بعض اضافة أو امكان اضافة و لا كلّ اضافة، بل اضافة[4] هيئة المجاورة، و لاكلّ اضافة هيئة المجاورة[5]، بل أن تكون لها نسبة مع ذلك الى جهات تكتنفها أو أجزاء أمكنة أو أجزاء أمور محوية فيها.

و بالجملة أن يقرن بالاعتبار الّذي فيما بينها اعتبار لها فيما بينها و بين أمور مباينة[6] لها بأنّ الهيئة الّتي للأعضاء الجانس[7] بعضها عند بعض، اذا ثبت و قلب[8] الجالس و الهيئة ثابتة بالقياس المعتبر للأجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالساً اذا زالت[9] النسبة بينها و بين الأمور الخارجة عن جوهرها، و ان بقيت الداخلة على نسبتها. و لذلك ما

---

١. ق، ك : بوجود
٢. م : - و
٣. في المصدر : فان الجلوس هو
٤. ق : - بل اضافة
٥. ق : - و لاكل ... المجاورة
٦. ک : متبائنة
٧. كذا و في المصدر لاعضاء الجالس
٨. ص : قلبت في المصدر : اذا ثبت و قام الجالس
٩. ق : زال

يقال: انّه قد انتقل وضعه.

و الّذي يقول: انّ الشكل من الوضع، لأنّ الشكل يتعلّق بحدود بينها تجاوز خاصّ لوضع بعضها عند بعض فلقد يغلط من وجوه، من ذلك أنّه أخذ الحدود مكان الأجزاء. و انّما الاعتبار في الوضع بالأجزاء، و في الشكل بالحدود.

و غلط اذ حسب أنّ هذا الوضع من المقولة الخاصة و لم يعرف أنّ هذا من المضاف، و انّما الوضع الّذي هو المقولة فهو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج مباين، لاوضع أجزاء الشيء في نفسه.

و غلط أيضاً اذ ظنّ أنّ الشيء اذا كان متعلّقاً بمقولة[1] فهو من تلك المقولة، فانّ الشكل و إن كان لايحصل الّا باضافة من الحدود أو وضع أيضاً، فليس يجب أن يكون الشكل وصفاً، فانّ المربع أيضاً لايحصل الّا بعدد في الحدود و ليس يجب أن يكون المربع عدداً، ألاترى أنّه لايقال أنّ المربع هو عدد الحدود،[2] و لا أنّ المربع هو وضع حدّ عند حدّ، فاذ ليس يقال احذ ذينك علّته[3] فلايكون هو داخلاً في مقولة،[4] بل يقال أنّ المربّع حاصل من وضع كذا و من حدّ كذا[5]»، انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ الشيخ مع هذا التطويل ما أتي بشيء يشفي العليل و يروي الغليل[6] لأنّ حاصل ما ذكره أنّ الشكل هيئة حاصلة من وضع الحدود[7]، أي اضافتها بالمجاورة و المقولة الّتي هي الوضع هي هيئة حاصلة من وضع الأجزاء، أى اضافتها بالمجاورة مع وصفها بهذا المعني بالنسبة الى الأمور[8] الخارجة ايضاً.

و أنت خبير بأنّ هذا لايدفع الاشكال اذ[9] يشكل[10] الأمر حينئذ بأنّ الهيئة

---

١. ف : بقوله

٢. في المصدر : للحدود

٣. في المصدر : عليه

٤. في المصدر : مقولته

٥. الشفاء ، المقولات / ٢١٠-٢١٢

٦. م : الغليل و يروى العليل

٧. ق : الاجزاء

٨. ص : ـ الامور

٩. ص : أو

١٠. ص : ـ أو يشكل

الحاصلة من وضع الحدود لم يكن من مقولة الكيف، و الهيئة الحاصلة من وضع الأجزاء بعضها الى بعض و الى الأمور الخارجة من مقولة أخرى مباتنة لها يسمّى بمقولة الوضع، و هل هو الّا تحكّم صرف و جزاف محض تشهد البديهة ببطلانه؟ و عليك بالتأمّل التامّ لعلّه انكشف عليك ما هو حقيقة المقام.

[١٠/١٥١] قوله: و ان لم يزل عنه فوجود الدائرة [الف - ١٤٦] أصحّ.

ظاهره أنّه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة أصحّ منه على تقدير الزوال الى فوق، و حينئذ وجه الاصحية غير ظاهر؛ الّا أن يكون المراد أنّه أصحّ على تقدير مطلق الزوال، اذ حينئذ يمكن أن يكون على سبيل الانجرار على السطح و لو توهّماً؛ فافهم!

[١٢/١٥١] قوله: ثبت جواز دور أحد ضلعي القايمة على الزاوية.

قد أشرنا فيا سبق[١] أنّ هذا ليس بمستقيم، بل الدائرة لابدّ أن تكون وتر الزاوية. و هذه العبارة لايحتمل التوجيه الّذي ذكرنا في سابقها.

١. ص: + الى

[الفصل العاشر]

[في المضاف]

[١٥٢/٥] قوله: و أمّا أنّه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضاً.

هذه العبارة تدلّ على أنّ مراده من الوجود الّذي يدّعي في هذه الأعراض هو الوجود الخارجي لامطلق الوجود[1] في نفس الأمر. و على هذا، الأمر فيما ذكره فيما سبق مشكل جدّاً كما أشرنا اليه فيما مرّ، و كذا في الاضافة كما سيشير اليه.

[١٥٢/١٢] قوله: و منه ما هو غير محقّق الّا أنّه مبني على محقّق كالكثير الأضعاف و الكلّ و الجزء.

لأنّ الكثرة[2] و ان لم تكن محقّقة ـ اذ لاحدّ لها ـ لكنّها بناءً على الضعف و هو محقّق. و الجزء أيضاً و ان لم يكن له حدّ معلوم لكنّ الجزء باصطلاحهم ما يكون عادّاً، فبناؤه على أمر محقّق هو العادية.

---

١. ك : للوجود

٢. ق : الكثيرة

[٧/١٥٤] قوله: و الّذي بقي[١] لنا هيهنا من أمر المضاف ... .

لمّا كان هذا البحث متعلقاً بماهية المضاف قدّمه على البحث عن وجوده.

[١٦/١٥٤] قوله: و أمّا حالة موضوعة للابوة و البنوة.

الظاهر أن يقال: و أمّا حالة حاصلة في الأب و الابن كليهما، اذ موضوعية الحالة للأبوة و البنوّة ممّا لامحصّل لها في المقام.

[١٥/١٥٥] قوله: حتّى يحتاج أن تعتذر من ذلك في جعلك العرض اسماً مشكّكاً.

الذّي يذهب الى أنّ الاضافة عرض قائم بمحلين يقول[٢]: انّ العرض[٣] مقول بالتشكيك على أفراده، لأنّه المحتاج الى الموضوع، فلما كان محتاجاً الى موضوعين كان احتياجه الى الموضوع أكثر و أشدّ فكان أولى باسم العرض.

و اطلاق الاعتذار[٤] على هذا لأجل قيام العرض بمحلّين ممّا[٥] لاوجه له. و كأنّه لم يرد بالاعتذار هذا. بل أراد أنّه لايحتاج الى الاعتذار في جعل العرض قائماً بمحلّين و جعله اسماً مشككاً، فافهم.

[١/١٥٦] قوله: هل الاضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر ما[٦] يتصوّر في العقل.

ظاهره: انّ الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج و عدم وجودها، لاوجودها في الأشياء للخارج.

١. ق : يقال
٢. م : يقولان
٣. ص : ـ اسماً ... العرض
٤. ق : ـ الاعتذار
٥. ص : ـ ممّا
٦. كذا. في المصدر: انّما

[٢/١٥٦] قوله: و[١] يكون ككثير من الأحوال الّتي تلزم الأشياء اذا عقل[٢] ... .

هذا بظاهره يدلّ على خلاف ما سبقه، و أنّ الكلام في وجود الاضافات للأشياء[٣] في الخارج أو في العقل.

[٦/١٥٦] قوله: فقوم ذهبوا الى أنّ حقيقة الاضافات ... .

هذا موافق للعبارة الثانية.

[٧/١٥٦]قوله: و قوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الأعيان.

هذا موافق للعبارة الأولى. و بالجملة في الكلام تشويش. و تفصيل المقام أن يقال: ان كان الخلاف في وجودها في نفسها في الخارج و عدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ في أوّل الفصل حيث قال: هل للمضاف وجود حتّى يكون عرضاً؛ اذ الوجود الرابطي ممّا لامعنى له [ب - ١٤٦] هيهنا. فالاستدلال الّذي يذكره الشيخ على وجودها ـ من أنّا نعلم أنّ هذا في الوجود الى آخره ـ ليس بتام، اذ ما نعلم أنّ هذا متصف في الوجود الخارجي بأنّه أبو ذلك، لا أنّه[٤] يتّصف به في الذهن، لأنّ أبوّته موجودة في الخارج، و الفرق بينهما ظاهر.

و لو قيل: انّ ثبوت الشيء للشيء في ظرف مستلزم لثبوت الثابت في ذلك الظرف، فهو ممنوع حتّى يقام عليه دليل.

نعم انّما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف و إن كان الخلاف في وجودها الرابطي في الخارج، فهذا[٥] الاستدلال تمام؛ لكن الظاهر أنّ النزاع في الأوّل، و هؤلاء إمّا أنّهم خلطوا بين المعنيين و لم يفرّقوا بينهما أو يكون بناء

---

١. ص: هو ٢. في المصدر: عقلت

٣. ق: الاشياء ٤. ص: او

٥. ك: بهذا

كلامهم على المقدّمة الّتي ذكرنا.

[٧/١٥٦] قوله: و احتجّوا و قالوا: نحن نعلم ....

قد عرفت ما فيه و بما عرفت ظهر حال ما قيل[١]: «هذه حجة القائلين بكون الاضافات من الموجودات الخارجية، و هذه حجّة قوية لايردّ عليها شيء»[٢]، انتهى.

[١٣/١٥٦] قوله: و قالت الفرقة الثانية انّه لو كانت الاضافة موجودة للأشياء[٣].

ظاهره: انّ مرادهم نفي وجودها في نفسها، اذ على هذا يلزم التسلسل. و قولهم: «موجودة للأشياء» ان كان من عبارتهم يراد به أنّها موجودة في الخارج كائنة للأشياء على تقدير كون النزاع في الأمر الثاني يمكن أن يكون المراد أنّها لايثبت للأشياء في الخارج، و الّا لكانت موجودة في الخارج بناء على المقدّمة المذكورة، و يلزم التسلسل. و حينئذ كان استدلالهم كمدّعاهم غير صحيح، و الصحيح [ما] يدّعي الخصم و استدلاله كما أشرنا اليه.

[١٦/١٥٦] قوله: فهي مضافة.

أي الأبوّة مضافة، أي المضاف المشهوري، لأنّه تعرض لها الاضافة الحقيقية الّتي هي العارضة، فهي مضاف مشهوري، أي أنّها عارضة، كما أنّ زيداً مضاف مشهوري باعتبار أنّه أب و تعرضه الأبوة الّتي هي مضاف حقيقي.

و حاصل استدلالهم: انّ الاضافة ـأي الحقيقيةـ لو كانت موجودة في الخارج

---

١. ص: ـ قيل

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٠

٣. في المصدر: في الاشياء

لزم التسلسل، لأنّ الأبوة اذا كانت موجودة في الخارج فلاشكّ أنّها تكون عرضاً قائماً بالأب، اذ لايمكن أن تكون موجودة قائمة بنفسها. و هو ظاهر. و اذا كانت عرضاً قائماً بالأب كانت عارضة له، و العارضة أيضاً اضافة حقيقية، فتكون هي أيضاً موجودة في الخارج و كانت عارضة للأبوّة، و هكذا ننقل الكلام في عروض العارضة و عروض عروضها الى غير النهاية. و هذا استدلال متين[1] لاتعتريه شبهة، و ما ذكره الشيخ في جوابه سنتكلّم عليه.

و على هذا فالصواب في أمر الاضافات الحقيقية أنّها ليست بموجودة في الخارج بناءً على هذا الدليل، لكن الأشياء متصفة[2] بها في الخارج بناء على الدليل السابق لابجميعها، بل ببعضها اذ بعض الاضافات يمكن أن يكون الاتصاف به في خصوص الذهن، و هذا[3] الدليل لايدلّ[4] على أن الاتصاف بجميعها في الخارج، كما لايخفى.

و قد قيل في هذا المقام: «لمّا كانت الاضافة من الأشياء الضعيفة الوجود، المخفية الذات، كالهيولى و العدد و الزمان المتصل و الحركة الّتي بمعنى القطع، و اذا اشتدّ ضعف[5] الوجود [الف - ۱۴۷] و خفاؤه في شيء يكاد أن يلحقه بالعدم، أنكر أكثر الناس وجود الاضافات في الخارج، فعلى الحكيم أن يهتمّ بالبحث عن وجودها و الخوض في تحقيق أنّ الاضافة هل هي في نفسها من الأمور الموجودة في الأعيان أو من الأمور المتصوّرة الّتي ظرف تحقّقها و صدقها انّما هو الذهن فقط؟ ككثير من الصفات و الأحوال الّتي لاتعرض الأشياء الّا بعد أن تصير معقولة في الذهن، و[6] تكون القضايا المقصودة بها ذهنيات طبيعيات، ليست بخارجيات محصورة كانت أو مهملة أو شخصية، فهي[7] كالكلّية و الذاتية و العرضية و الجنسية و الفصلية و النوعية

---

۱. ق : ـ متين و هكذا بعض النسخ.
۲. ص : بتصفه
۳. ص ، ك : فهذا
۴. ق ، م : ـ لايدلّ
۵. ق : عين
۶. ک : أو
۷. ق : و هي

و المحمولية و الموضوعية، و ما يجري هذا المجري من كون المعقول قضية أو نقيض قضية أو عكسها أو كونه صغرى أو كبرى أو قياساً أو برهاناً أو خطابةً أو مغالطةً أو جدلاً أو غيرها، فانّ الموجود في الخارج لايتصف بشيء منها، فالانسان في الخارج لايوصف بكونه كلّياً أو ذاتياً أو نوعاً، و لاالحيوان بكونه جنساً، و لا الماشي بكونه عرضاً عامّاً أو[1] خاصّاً.

فقوم ذهبوا الى أنّ وجود الاضافات انّما تحدث في الذهن عند تعقّل الأشياء كالحال في المعقولات الذهنية الّتي تقال لها المعقولات الثانية كـالكلّية و النـوعية و أشباههها.

و منهم من فرّقوا بينها[2] و بين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان[3] من الكلّية و نظائرها، بأنّ عروض تلك المعقولات انّما هو في الذهن بشرط كـون المعروضات و الموضوعات معقولة حاصلة في الذهن، حتّى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعات[4]. فانّ الانسانية ما لم تحصل في الذهن و لم تكن معقولة لم توصف بأنّها كلّية أو نوع. و كذا شرط كون الحيوان جنساً أن يكون موجوداً بوجود عقلي و هذا بخلاف الفوقية للسماء، فانّها و إن كان حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي، بل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال تنتزع منها الفوقية، فالقضايا المقصودة بها كقولنا السماء فوق الأرض ليست ذهنيات محضة، بل حقيقيات.

و من المتأخّرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كـون المحمولات غـير موجودة عنده، زعماً منه أنّ كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجوداً في الخارج[5] بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول؛ و لم يتفطّن بأنّ ذلك مستلزم لوجود

---

١. ص : و
٢. ص : بينهما
٣. ق : البرهان
٤. م : موضوعاتها
٥. ص : + و كونه

ذلك المحمول، فانّ كون السماء مثلاً في الخارج بحيث يعلم منه معني الفوقية وجـود[1] زائد على وجود ماهية السماء في نفسهـا؛اذ يمكن فرض وجودها لاعلى هذه الصفة، فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية، اذ لا نعني بوجود الشيء خارجاً الّا صدق حدّه و مفهومه على شيء في الخارج، كما سيصرّح به الشيخ.

و قوم ذهبوا الى أنّ الاضافة من الموجودات الخارجية. و لكلّ مـن الطـائفتين حجج و [ب - ١٤٧] و دلائل»[2]، انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ الفرق الّذي ذكره من الفريق الثاني لايفهم له محصّل، الّا أن يرجع الى ما نقله عن[3] بعض المتأخّرين. ثمّ ما أورده على ذلك البعض غير وارد، اذ مراد ذلك البعض أنّ السماء في الخارج متصف بالفوقية بمعني أنّ العقل ينتزع مـن السماء الخارجية[4] الفوقية انتزاعاً صحيحاً مطابقاً لبديهة الحسّ، و معني اتصافها به ليس الّا كونها بحيث يصحّ انتزاعه منها لا أنّ كونها بهذه الحيثية معني آخر غير الفوقية، بل المراد أنّ الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج، و ثبوتها لها في الخارج انّما يعلم بانتزاع العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجـودها في الخـارج الفـوقية انتزاعاً صحيحاً مطابقاً بشهادة البديهة أو البرهان، و لايلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها في نفسها في الخارج؛ اذ ثبوت الشيء بشيء في ظرف لايستلزم ثبوت الثابت في ذلك الظرف كما أشرنا اليه.

و على هذا لايتجّه ما أورده أصلاً، لأنّ قوله: فانّ «كون السماء مثلاً في الخارج» الى آخره:

[١]: ان أراد به أنّ ثبوت الفوقية للسماء في الخارج وجود زائد على وجود السماء، فتكون الفوقية موجودة؛ ففيه: انّ هذا الثبـوت ثـبوت رابـطي للـفوقية، و الثـبوت

---

١. ك : وجوده
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٤٩ ـ ١٥٠
٣. ك : من
٤. ق ، ص ، م : الخارجي

الرابطي اذا كان في الخارج بمعني كون الخارج ظرفاً لنفسه يعني ينتزع العقل الثابت من الأمر الموجود في الخارج لايلزم أن يكون الثبوت في نفسه أيضاً في الخارج.

[٢]: و ان أراد به أنّ هذا الكون ـاي الثبوت الرابطي ـ أو الصفة الّتي هو الفوقية أمر وراء السماء. فهو كذلك؛ اذ ظاهر أن كلّاًمنهما معنى غير معني السماء، لكـن هـذا لايستلزم أن تكون الصفة موجودة في الخارج. و ما ذكره من أنّه «لانعني بوجود الشيء خارجاً الّاصدق حدّه و مفهومه على شيء في الخارج» فهو صحيح، لكن ما نحن فيه ليس كذلك؛ اذ لم[1] يلزم ممّا ذكره أنّه يصدق في الخارج حدّ الفوقية عـلى شيء. نعم انّما نسلّم أن السماء الموجودة في الخارج[2] تثبت لها الفوقية و أنّى هذا من ذلك؟ و الفرق بينهما ما بين الأرض الى السماء؛ فتدبّر!

[١٥٦/١٨] قوله: و أن تكون أيضاً ... .

ان كان هذا الدليل دليلاً على نفي وجودها في نفسها في الخارج، فـحاصله: انّ الاضافة اذا كانت موجودة في الخارج فلابدّ أن يكون طرفاها موجودين في الخارج[3] معاً، و ليس كذلك؛ لأنّا متقدّمون بالقياس الى القرون الآتية، و لسنا موجودين معاً و عالمون بالقيامة مع عدم وجودها معنا.

و إن كان دليلاً على نفي الاتصاف بها في الخارج فحاصله: انّ الاتصاف بها لو كان في الخارج وجب أن يكون الطرفان في الخارج معاً، و ليس كذلك.

و بأيّ وجه كان لاصحّة له؛ اذ القدر المسلّم أنّ المـتضائفين لابـدّ أن يكـون تصوّرهما معاً في الذهن بمعني أنّا اذا تصوّرنا الأبوّة كان تصوّر البنوّة أيـضاً مـعه. و لانسلّم أنّهما لابـدّ أن يكـون وجـودهما أو وجـود مـوصوفيهما[4] في الخـارج مـعاً

---

١. ق: ـ لم
٢. ق: ـ حدّ الفوقية ... الخارج
٣. ک: + فحاصله
٤. ص: موصوفهما

[الف - ١٤٨] سواء قلنا بأنّهما موجودان في الخارج بأنفسهما أو[1] الاتصاف بهما في الخارج، أو لا. نعم خصوصيات بعض المواد يقتضي وجود موصوفيهما في الخارج معاً، كالمعية الخارجية، و إن كان بعض الموادّ مقتضياً لعدم وجودهما في الخارج معاً كالتقدّم و التأخّر في الخارج، و لاحجر في ذلك. و لادليل على بطلانه، و لاضرورة تحكم به وجودهما في الخارج، أو الاتصاف بهما في الخارج لايستلزم أصلاً أن يكون موصوفيهما[2] في الخارج معاً، و لايستلزم أيضاً وجودهما في الخارج أن يكون وجودهما معاً حتّى يكون موصوفاهما أيضاً معاً. و بالجملة هذا الحكم لابدّ له من بيان.

[٦/١٥٧] قوله: لكن في الأعيان أشياء كثيرة ....

[١]: إن[3] أراد أن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة ـ أي تكون ماهيتها بمعقولة بالقياس الى غيرها بالذات أي تكون مضافة حقيقية كالأبوة مثلاً ـ فهو غير مسلّم، بل هو أوّل النزاع و عين الدعوي.

[٢]:و ان أراد أنّه توجد في الأعيان أشياء كثيرة تعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة ـ كزيد مثلاً، فانّه باعتبار أنّه أب تعقل ماهيته بالقياس الى غيره ـ فهو مسلّم، لكن لانزاع فيه.

و الحاصل: انّ النزاع في وجود المضاف الحقيقي لاالمضاف المشهوري، أي ذاته. و ما ذكره الشيخ انّما يتمّ في الثاني دون الأوّل، و هو ظاهر.

و لو كان مراده أنّ مفهوم الأب موجود باعتبار وجود فرده فهو أيضاً خارج عن محل النزاع.

---

١. ك : و
٢. ص : موصوفهما
٣. ق : ـ ان

و لو حمل كلامه على أنّ في الأعيان أشياء كثيرة بحيث تتصف بمثل هذه الصفة ـأي الصفة الّتي تعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها، أي المضاف الحقيقي كـالأبوّة و البنوّة و غيرهما ـ و اتصاف الشيء بصفة في الخارج يستدعي وجود الموصوف في الخارج، فمع بعده عن العبارة جدّاً ليس بتام أيضاً، لما عرفت من ممنوعية هذه المقدّمة الأخيرة.

[٦/١٥٧] قوله: فان كان للمضاف ماهيّة اخري فينبغي أن يجرّد ... .

هذا شروع منه[١] في حلّ الدليل الأوّل لنافي وجود[٢] الاضافات في الخارج، و حاصله بطوله: انّ المضاف الحقيقي هو الّذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها لذاتها[٣] لابسبب أمر آخر، و هذا المضاف اذا عرض ماهية أخرى لاتكون بذاتها معقولة بالقياس الى غيرها [حتى][٤] تصير تلك الماهية أيضاً معقولة بالقياس الى غيرها، لكن لابالذات، بل بواسطة عروض هذا المضاف[٥] الحقيقي، و هي مضاف غير حقيقي. فالأوّل: مثل الأبوّة، و الثاني: مثل زيد المعروض لها.

و على هذا نقول: انّ لزوم التسلسل الّذي ذكره المستدلّ ممنوع، اذ نقول: انّ زيداً و إن كان مضافاً بسبب الأبوّة لكنّ الأبوة ليست مضافة بسبب أمر آخر، حتّى ننقل الكلام اليه و يتسلسل، بل هي مضافة بذاتها على ما علمت، فتنتهي السلسلة. نعم الأبوّة أيضاً يمكن أن يعرض له معني هو من قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلاً، لكن هو أيضاً مضاف بذاته و لاحاجة له [ب - ١٤٨] الى أمر آخر به يصير مضافاً حتّى يلزم التسلسل. و هكذا الحال فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض هذا

و أنت خبير بأنّ هذا الّذي ذكره الشيخ لاينفع في المقام أصلاً، لأنّ مراد المستدلّ

---

١. ص : ـ منه
٢. ك : وجوب
٣. ک : بذاتها
٤. ق : ـ الى غيرها
٥. ق : المكان

ليس أنّ كلّ مضاف مضاف لأمر آخر، فلو كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل، حتّى يقال في جوابه: انّ بعض المضافات مضافة لذاته، فلايلزم التسلسل؛ بل مراده: على ما شرحنا مفصلاً: انّ الاضافة[1] لو كانت موجودة كانت عرضاً البتة على ما اعترف به الشيخ أيضاً، فكان عارضاً لموصوفها، و العروض أيضاً اضافة حقيقية، و على تقدير وجوده يكون عارضاً أيضاً، فيلزم وجود عروض آخر و هكذا. و ظاهر أنّ ما ذكره الشيخ لايدفعه أصلاً، فظهر أنّ الشيخ خلط بين الطريقين.

فان قلت: انّ الشيخ لم يخلط بين الطريقين، لكن أجاب عنها جميعاً، اذ يمكن أن يقام الدليل من هذين الوجهين سواء كان الدليل الّذي نقله محتملاً لها[2] أو لأحدهما، فالشيخ يعرض أوّلاً للوجه الأوّل و أجاب بأنّه لايلزم التسلسل من هذا الوجه، لأنّ بعض الاضافات مضاف لذاته لاباضافة أخرى، نعم قد يعرضه بعض الاضافات و حاله أيضاً كحاله. ثمّ تعرّض آخراً للوجه الثاني في ذيل كلامه بأنّ بعض الاضافات ممّا يخترعه العقل، و ليس اضطرار الى وجوده؛ فاندفع الثاني أيضاً، اذ عند نقل الكلام في عروض الأبوّة مثلاً أو في عروض عروضها نقول انّها من الاضافات المخترعة، و لااضطرار في وجودها حتّى يلزم التسلسل.

قلت: هذا مع بُعده فيه أنّه تحكّم محض، و فرق بين شيئين من دون فارق، لأنّ ما ذكره الشيخ من الدليل من عند نفسه من أنّ في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة. و الدليل الآخر الّذي نقله أيضاً من القائلين بوجود الاضافات كما يجريان في مثل الأبوّة و البنوّة و نحوهما و يثبتان وجودها، كذلك يجريان في مثل عروضها و عروض عروضها من دون تفرقة أصلاً، فيلزم وجودها أيضاً. و ما يقال: انّ عروض العروض نفس العروض فليس بموجود آخر، فأمر لايستحقّ أن يصغي اليه من له أدنى تميّز.

---

١. ص: ... ان الكلام ٢. ق، ص: لها / م: عنهما

فان قلت: اذا قطع النظر عن هذين الدليلين و سلّم عدم تماميتهما[1]، فهل يمكن لأحد أن يقول بوجود بعض الاضافات دون بعضها حتّى لايلزم تسلسل؟

قلت: هذا القول مشكل جداً، أمّا اولاً: فلأنّه يمكن أن يدّعي الوجدان في أنّه لافرق بين الاضافات في الوجود الخارجي، و التفرقة تحكّم.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لايبعد أن يدّعى أنّ كلّ أمر من شأنه الوجود الخارجي سواء كان نوعاً أو جنساً لايمكن الاتصاف به على نحو الاتصاف الخارجي بدون وجوده في الخارج؛ فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجوداً لزم أن يكون سائرها الّذي تتّصف به الأشياء في الخارج أيضاً موجوداً.

[٢/١٥٨] قوله: فان نفس هذا الكون.

أي الكون محمولاً.

[٤/١٥٨] قوله: أي هو بحيث اذا عقل[2] ... .

فسّر قوله[3]: «أن يقال» بهذا، لئلّا يتوهّم أنّه لابدّ [الف - ١٤٩] أن تكون ماهية معقولة بالفعل بالقياس الى الموضوع.

[٦/١٥٨] قوله: بل اذا أخذ هذا مضافاً في الأعيان ... .

أي اذا أخذ الكون محمولاً مضافاً في الخارج أي لوحظ اضافة الخارجية فيلزمه[4] الوجود مع شيء آخر لذاته، لالمعية و اضافة أخرى تتبعه، كما أنّه اذا كان في الذهن يلزمه أن يحضر معه شيء آخر لذاته، لا لاضافة و معية أخرى، و هذا[5] المعنى هو

---

١. ق، ك: تماميتها ٢. في المصدر: عقلت

٣. كذا، لم نعثر على عبارة الشفاء في هذا الموضع

٤. ص: فيلزم ٥. ص: بهذا

اضافته[١] العقلية، و الأوّل اضافته الخارجية.

[٧/١٥٨] قوله: بل نفسه نفس المع أو المعية المخصّصة بنوع تلك الاضافة.

كونه نفس المع كأنّه باعتبار أخذ مفهوم المحمول، و كونه نفس المعية باعتبار أخذ مفهوم المحمولية. و كان المراد بكونه «نفس المع أو المعية» كونه اضافة لذاته لابسبب أمر آخر.

و المراد بكونه مخصّصاً[٢] بنوع تلك الاضافة كونه اضافة خاصّة هي اضافة[٣] المحمولية.

و قد قيل في هذا المقام بعد ما بيّن أنّه لايلزم التسلسل من جهة الأمر الأوّل من الأمرين اللذين ذكرنا آنفاً بما بيّنا: «و أمّا من جهة أنّ كلّ اضافة تلزمها اضافة أخرى و هي اضافة العروض لموضوعها، فلكلّ اضافة وجود في الموضوع، و لكلّ وجود في الموضوع اضافة أخري، فلايلزم من هذه الجهة أيضاً محذور، لأنّا[٤] و ان سلّمنا كون اضافة[٥] الأبوّة مثلاً غير اضافتها الى الموضوع، لأنّ إحديهما بالقياس الى البنوّة و الأخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان، و الثانية عارضة للأولى عروض الوجود للماهية، فانّ كون الشيء في موضوع نفس وجوده، لكن كلّ من الاضافتين مضاف بذاته لاباضافة أخرى، كما[٦] نفس الأبوّة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة أخرى حتّى بها تصير معقولة بالقياس الى الغير. فالكون أبوّة نوع من الاضافة، و الكون عارضاً للموضوع أو محمولاً عليه نوع آخر من الاضافة و الكون مع البنوّة أو مع الموضوع اضافتان أخريان، كلّ من هذه الاضافات مضاف بالذات لاباضافة أخرى ضرورية الّا بمجرّد تعمّل العقل. فماهية الأبوّة ـ أعني الأب بما هو

---

١. م : الاضافة
٢. ص : محققاً
٣. كذا في النسخ
٤. ك : لانها
٥. ص : الاضافه
٦. ك : فكما

أب[١] ـ فقط بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق، و كذا العروض أو الحمل نوع آخر من الاضافة، سواء وجدت في الخارج أو لم توجد، لكن اذا وجدت في الأعيان كان وجودها[٢] مع شيء آخر، و هذه المعية الّتي لوجودها مع شيء آخر ليست أمراً زائداً على وجودها بل على ماهيتها، فوجودها مع شيء آخر لالمعية[٣] زائدة عليه، بل نفسه نفس المع و المعية المختصّة بهذا النوع من مطلق المضاف، كالأبوّة مثلاً، فانّها بذاتها أب لابأبوّة أخرى، فالأبوّة اضافة و معيّتها للموضوع أو مع البنوّة اضافة أُخرى، و معيتها لوجودها أيضاً اضافة أخرى.

فهيهنا ثلاث[٤] اضافات بالذات من نوع واحد، بعضها موجودة في العقل فقط، و بعضها موجودة في الخارج. و الّتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية و وجودها، و الباقيتان[٥] موجودتان في الخارج. و كلّ من هذه المعيات مع [ب - ١٤٩] لذاته و هو نفس المعية، كما أنّ الأبوّة أب بذاتها[٦]، و أبوّة لما هو أب لا لذاته، كزيد مثلاً»[٧]. انتهى كلامه.

و فيه أمور:

أحدها في قوله: «فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده»، فانّ هذا و ان كان بعض يقولون به لكنّه ممّا لايعتدل على الطبع السليم، كما لايخفى.

و ثانيها في قوله: «لكن كلّ من الاضافتين مضاف بذاته» الى آخره، فان هذا ممّا لادخل له في هذا الوجه، بل هو ممّا يدفع به الوجه[٨] الأوّل، كما عرفت. فلاوجه للتعرّض له في جواب الوجه الثاني. و كأنّه أورده لزيادة التوضيح للمقام.

---

١. ق : ـ أب
٢. ص ، ك : وجوداً
٣. ص : بمعية
٤. ق : لبث
٥. ق : التتاليان
٦. ق، ك : بذاته
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥١
٨. ص : التوجه

و ثالثها في قوله: «كلّ من هذه الاضافات[1] مضاف بالذات، اذ كما عرفت آنفاً ليس الشبهة باعتبار الوجه الثاني من حيث كون هذه الاضافات مضافة لابذاته حقّ، يتعرّض في دفعها، لأنّها ليست مضافة لابذاتها، بل بذاتها، و هو ظاهر.

و رابعها في قوله: «و هذه المعية الّتي لوجودها» الى آخره؛ فانّ كون المعية نفس الوجود ممّا لامعني له، و هو ظاهر.

و خامسها في قوله: «فانّها بذاتها أب لابأبوّة أُخري»، فان كون الأبوّة أباً لذاتها لانفهم له محصّلاً.

و سادسها في قوله: «و الّتي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية و وجودها»؛ اذ نقول على تقدير تسليم أنّ معية الوجود بشيء[2] ـ هي[3] نفس الوجود[4] ـ على ما ادّعاه آنفاً[5] لم تكن هذه الاضافة موجودة في العقل، اذ الوجود عنده ليس موجوداً في العقل بل في الخارج. و أيضاً نقول: لاشكّ أنّ معية الوجود للماهية غير معية الماهية للوجود، على ما حقّق الشيخ أنّ الأخوة الّتي لأحد الأخوين غير الأخوة الّتي للآخر. فهب أن معية الوجود هي نفس الوجود، فكيف يصحّ أن تكون ماهية الماهية أيضاً نفس الوجود، و كيف يعقل أن تكون الأمور المختلفة بالماهية عين أمر واحد؟

فان قلت: لعلّه لايكون قوله: «تكون هذه المعية موجودة في العقل» بناء على كونها نفس الوجود؛ بل لأنّها من الاضافات الاختراعية.

قلت: لماذا تكون هذه من الاضافات الاختراعية و الباقيتان من الموجودات الخارجية؟ و ما الفرق بينها[6] و بينهما؟ و هل هو الّا تحكّم محض و جزاف صرف.

و أيضاً نقول: قد اعترف ذلك القائل بأنّ معية الأبوّة لموضوعها موجودة في

---

۱. ص: الاصناف
۲. ق، ك: + أي
۳. ق، ص: هو
۴. ص: ـ أي ... الوجود
۵. ص: بينها
۶. ق، ك، م: بينه

الخارج، لكن معيتها لوجودها[١] ليست موجودة، فنقول: هذه المعية الموجودة لاشكّ أنّ لها معية مع موضوعها الّذي هو الأبوّة، فتكون هذه أيضاً موجودة و لاتكون عين وجود المعية و لاعين ماهيتها كما اعترف به في الأبوّة، فننقل الكلام اليها، و هكذا.

و لو قيل ـ: انّ معية الأبوّة مع موضوعها ليست عين وجود الأبوّة و لاعين ماهيتها على ما اعترف به، و لايلزم من ذلك أن تكون معية المعية أيضاً كذلك ـ كما صرّح بأنّ الأبوّة أب لذاتها ـ فالمعية مع أيضاً لذاتها ـ نقول: قد علمت أنّ كون الأبوّة أباً و المعية معاً ممّا لامحصّل له. و لو أريد به أنّ الأبوّة مضافة لذاتها لاباضافة أخرى فهو كذلك[٢] ممّا لاينفع في المرام.

و لو سلّم أنّ المعية مع لذاتها، فهو أيضاً ليس بمجدٍ، اذ لايلزم منه[٣] [الف - ١٥٠] كون المعية نفس معية المعية، و كيف يصحّ أن تكون معية الأبوّة مع البنوّة مثلاً نفس معيته معية الأبوّة مع الأبوّة؟ و لو سلّم هذا أيضاً فنقول: لاشكّ أنّ اضافة[٤] المعية ليست منحصرة في المعية، اذ لوكانت المعية مثلاً مضافاً موجوداً في الخارج كان قائماً بمحلّ و كان حالاً فيه و محتاجاً اليه الى غير ذلك من الاضافات و كيف يرضى عاقل بأن[٥] يقول: انّ المعية نفس العروض و نفس الاحتياج الى غير ذلك!؟ و لو جوّز أحد مثل هذا فليجوّز أن يكون شيء واحد نفس الانسان و الفرس و الحمار و غيرها، هل هو الّا[٦] سفسطة محضة.

و لو قيل: انّ هيهنا شيئاً واحد، ينتزع منه العقل هذه الأشياء الكثيرة، [١]: فان أريد أنّ العقل يخترع من عند نفسه[٧] هذه الأشياء، فبطلانه ظاهر؛ اذ نعلم بديهة أنّ هذه الأمور متحقّقة سواء عقلناها أم لا، كما نعلم بديهة أنّ ابوة زيد متحقّقة سواء

---

١. ق: لوجودها
٢. ص: + لكنّه
٣. ق، لا: ـ منه
٤. ص: الاضافه
٥. ص: ان
٦. م: هل هذا
٧. ص: نفس

عقلنا أو لم نعقل، و الفرق بينهما خلاف الضرورة. [۲]: و ان أريد أنّه من الانتزاعيات الواقعة في نفس الأمر فقد ارتفع النزاع من البين؛ اذ قد اعترفتم بأنّ الاضافات ليست بموجودة في الخارج، انّما ينتزعها العقل انتزاعاً مطابقاً للواقع.

و أمّا القول بأنّ بعض الاضافات موجود[1] في الخارج و بعضها من الانتزاعيات، فقد علمت ما فيه مشروحاً، فتذكّرا

[۸/۱۵۸] قوله: و اذا[2] عقل احتيج الى أن يعقل مع احضار شيء آخر.

أي اذا عقل المحمولية احتيج الى أن يعقل مع احضار شيء آخر هو الموضوع، كما هو شأن المتضائفين.

[۹/۱۵۸] قوله: و للعقل أن يخترع أمراً بينهما.

اي بين الأبوّة و الأب، أو بين المحمولية و المحمول.

[۱۰/۱۵۸] قوله: لايضطرّ اليه نفس التصوّر ... .

[۱]: ان أراد أنّ انتزاع المعية من الأبوّة أو المحمولية ليس أمراً اضطرارياً بحيث لايمكن أن يتصوّر العقل[3] الأبوّة أو المحمولية و لايتصوّر المعية فهو كذلك، لكن ليس بناء لزوم التسلسل على أنّ العقل اذا تصوّر الأبوّة أو الحالية تصوّر المعية و هكذا، بل على أنّ الأبوة اذا كانت موجودة كانت حالة في الأب ضرورة، و الحلول أيضاً اضافة، فتكون هي أيضاً موجودة و تكون حالة في الأبوّة، و هكذا.

و ظاهر أنّه على هذا لاينفع[4] أن يقال: انّ عند تصوّر الأبوّة لايلزم تصوّر الحلول أو المعية أو نحوهما، و كذا عند تصوّر الحلول لايلزم تصوّر حلول آخر أو

---

۱. ك : موجودة
۲. في المصدر : فاذا
۳. ص : + اذا تصوّر
۴. ص : يندفع

المعية أو نحوهما، اذ الكلام في أنّ هذه الأحوال ثابتة في الواقع سواء تصوّرناها[1] أم لا. كما أنّ الأبوّة ثابتة في الواقع، سواء تصوّرت أم لا، فلو كانت الأبوّة موجودة كانت هذه الأحوال أيضاً موجودة.

[٢]: و ان أراد أنّ هذه الأمور اختراعيات محضة لاواقع لها، فبطلانه ظاهر؛ اذ ظاهر أنّ عند وجود الأبوّة في الخارج لابدّ في الواقع أن تكون حالة في شيء، و عند ذلك يكون حلولها أمراً ثابتاً في الواقع قطعاً من دون اختراع، اذ[2] غاية الأمر أن نسلّم أنّ انتزاع اضافة أخرى للأبوّة الى الأب، و هكذا اضافة [ب - ١٥٠] الاضافة يكون اختراعياً، لكن معان أخرى غير الاضافة كالحلول و نحوها فلاينبغي أن يتوهّم فيها ذلك.

[٣]: و ان أراد أنّ هذه الأمور انتزاعيات مطابقة[3] للواقع، و لكن ليست بموجودة في الخارج و لاضرورة في وجودها فيه، فمع أنّه لامدخل حينئذ لقوله: «لايضطرّه اليه نفس التصوّر» ضرورة أنّ عدم اضطرار تصوّرها عند تصوّر الأبوّة لامدخل له في عدم وجودها، اذ الأبوّة أيضاً لااضطرار في تصوّرها عند تصوّر زيد، مع أنّها موجودة في الخارج بزعمه، الّا أن يتكلّف[4] و يقال كأنّه لرفع[5] توهم لزوم تسلسل آخر من حيث تصوّر هذه الأمور فيه ما مرّ غير مرّة أنّه ما الفرق بين هذه الأمور و بين الأبوّة مثلاً الّتي يحكم بوجودها في الخارج، مع جريان الدليلين المذكورين فيها أيضاً، مع ما ذكرنا في الفرق من المحذور؛ فتذكّر!

---

١. ص : تصوّرنا هذا
٢. ق ، ص ، م : - اذ
٣. ص : طابقه
٤. ق ، م : يتصف
٥. ك ، م : لدفع و هكذا يمكن أن يقرأ ما في غيرهما.

[١٢/١٥٨] قوله: فاما في نفسها فهي اضافة لاباضافة ... .

أي مضافة بذاتها[١] لاباضافة أخري. ان قال أحد أنّ العقل يجعل الأبوّة مضافة الى الأب مثلاً باضافة أخرى، فهذا الكلام متّجه عليه، اذ حينئذ يستقيم أن يقال: انّ الأبوّة مضافة بذاتها لاباضافة أخرى، نعم العقل يخترع لها اضافة أخرى بها يجعلها مضافة[٢]، و هكذا. لكن قد علمت أنّ الحال ليس على هذا المنوال، بل الكلام في أنّ الأبوّة[٣] عند وجودها في الخارج تكون لها صفة أخرى في الواقع هي أيضاً من قبيل الاضافة كالحلول مثلاً، و يلزمه أن تكون هي أيضاً موجودة، و هكذا؛ و ظاهر أنّه حينئذ لايكون هذا الكلام مقابلاً له.

[١٤/١٥٨] قوله: و هيهنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها[٤] ... .

قد عرفت أنّ هذا ممّا لاكلام فيه، و ليس ممّا ينفع في المقام أصلاً.

[٢/١٥٩] قوله: و إن كان العقل ربّما اخترع هناك إضافة أخري.

قد عرفت ما هو حقيقة الحال فيه. ثمّ قيل في شرح كلام الشيخ «و اذا عقل احتيج» الى هنا، ما هذه عبارته: «قد علمت أنّ لماهية المضاف معية بشيء آخر في التعقّل[٥]. فاذا حصلت في الأعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته لابمعية[٦] زائدة على نفس وجودها العيني[٧] فنفس وجودها نفس[٨] المع و المعية الخارجية. فعلى هذا القياس حالها في التعقّل. فنقول اذا عقلت ماهية المضاف و معلوم أنّ معقوليتها نفس

---

١. ق : بذاته

٢. ق ، ك : ـ بذاتها لاباضافة أخرى، نعم العقل يخترع لها اضافة أخرى بها يجعلها مضافة.

٣. ص ، م : للابوة

٤. ص ، ك : لذواتها

٥. ص : العقل

٦. ق : لمعية

٧. ق : ـ العينى

٨. ك : ـ فنفس وجودها

وجودها في العقل. فكما كان وجودها في العين[١] نفس[٢] معيتها بشيء آخر فكذلك معقوليتها الّتي هي وجودها في العقل احتيجت الى معقولية شيء آخر يكون وجوده العقلي و معقوليته معه؛ فهذه[٣] المعية في التعقّل أيضاً غير زائدة على نفس وجودها العقلي. فكما كانت ماهية الأبوّة مضافة بذاتها لاباضافة أخرى الّا بمجرّد اعتبار العقل و اعتماله، فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر مرتبط بذاته لابرابطة أخرى ترتبط[٤] بها هذا النوع من الاضافة. فالعقل اذا عقل ماهية المضاف كالأبوّة مع مضائفه الّذي هو كماهية[٥] البنوّة لايلزم أن يلتفت الى أمر زائد على ماهية المتضائفين من معية أو تلازم أو مقارنة، بل[٦] نفس وجود الأبوّة في العقل و معقوليتها [الف - ١٥١] هي نفس المعية و اللزوم و نحوهما، لكن له أن يلتفت الى تعقّل ذلك المتعقّل أو الى معية أحد المَعين، و يخترع معقولاً آخر ككون التعقّل شيئاً آخر معقولاً غير تلك الماهية، أو كون المعية بينهما[٧] معقولاً آخر غير وجود المع في العقل. و هكذا له أن يعقل و يخترع معية أخرى بين معية كلّ واحد من المعين مع نفسه، و كذا معية المعية و معقولية المعقولية، و كذا تعقّل معقولية كلّ معية و معية كلّ معقولية مع صاحبها[٨] متشابكة أو متوافقة[٩]، لا الى حدّ[١٠] على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها و لااستلزام[١١] لنفس التصوّر، فانّ نفس تصوّر المعية المضافة نفس وجودها العقلي[١٢] و معيتها بشيء و استلزامها ايّاه لايحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصوّر نفس الحصول، و لا في كونها[١٣] معقولة الى تصوّر نفس التعقّل و لافي كونها مع شيء

١. ق : الذهن
٢. ق : ليس
٣. ص : و هذه
٤. م : مرتبط
٥. بعض النسخ : تكون
٦. ق ، ك : + في
٧. ك : منهما
٨. في المصدر: صاحبتها
٩. ق : متوافقه
١٠. ص : احد
١١. ق : لاستلزام
١٢. ق : ـ العقلي
١٣. ص : أولا من

آخر الى تصوّر نفس المعية. فالعقل يخترع اضافات لايضطرّها اليها نفس التصوّر، بل اعتبار زائد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة الّتي للعقل أن يعتبرها في بعض الأشياء. بل في كلّ واحد منها، و يكفي في صدقها نفس الأمر المتصوّر كالوجود و الوحدة و الوجوب و الامكان و اللزوم، فانّ الموجود مثلاً اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت[1] موجوديته[2] بالوجود، و أمّا اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجـود، و كـذا موجودية وجود الوجود.

و كذلك الحال في الواحد، فللواحد وحدة، و لوحدتها أيضاً اذا صارت معقولة وحدة أخرى، و لوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة أخرى، و هكذا حتّى ينقطع اعتبار العقل. فلحظات الوهم و خطرات الذهن لاتجب فيها النهاية الى حدّ معين. فالمضاف اذا لم يكن مضافاً بسيطاً كذات الأب أو المركّب منها[3] و من الأبوّة كان مضافاً باضافة عارضة لذاته.

و أمّا المضاف البسيط فهو بنفس ماهية مضاف و اضافة، فبالاعتبار الأوّل شيء ذو اضافة. و بالاعتبار الثاني نفس اضافة؛ و كلا الاعتبارين صحيحان، فانّ كـون الشيء مضافاً معناه شيء ذو اضافة، سواء كانت الاضافة زائدة عليه أو كانت عينه[4] و هكذا حكم ساير المشتقّات كما حقّق في موضعه.

فاذا اعتبر العقل البسيط شيئاً ذا اضافة فله أن يلحظ اضافة ذلك المـضاف[5] و يعتبر لها أيضاً اضافة أخرى، حيث أنّ تعقّلها في نفسها مع تعقّل شيء آخر، فتكون اضافة المضاف أيضاً مضافاً آخر غير المضاف البسيط الّذي هو الأصل، فـتلحقها[6] أيضاً اضافة ثالثة، و هكذا الى أن تنقطع الاعتبارات اللاحقة، لكن الموجود في الواقع

---

١. ص: كانت
٢. ق : موجودية
٣. ق: بينهما
٤. في المصدر: نفسه
٥. ق: المضاف
٦. ق، س: فيلحظها و هكذا في اكثر النسخ

ليس الّا اضافة[1] واحدة فقط، كما أنّ الموجود بالذات في كلّ شيء عيني[2] ليس الّا وجود واحد، الّا أنّ للعقل أن يعتبر وجود الوجود و لوجود الوجود وجود آخر و كذا في نظائره من الوحدة و الوجوب و اللزوم و العروض و نحوها»[3]. انتهى كلامه.

ثمّ و إن كان قد ظهر ممّا مرّ غير مرّة [ب - ۱۵۱] ما في هذه الكلمات من الأبحاث لكن لابأس أن نزيده بياناً و توضيحاً حدباً للطلاب و إن كان مفضياً الى الاسهاب[4]، اذ كثير من الناس قد زلّت أقدامهم في هذا المقام، فنقول فيه:

أمّا أوّلاً فما[5] عرفت من أنّ كون الوجود نفس المعية لامعني له، و قس عليه أيضاً كون التعقّل[6] نفسها.

و أمّا ثانياً فانّ قوله: «فكما كانت ماهية الأبوّة» الى آخره، قول صحيح، لكن لانفع له أصلاً، اذ كون الأبوّة مضافة بذاتها لابأمر آخر، لايستلزم أن تكون معيتها و اضافتها نفس ذاتها و وجودها، و هو ظاهر، و الكلام انّما هو فيه.

و أمّا ثالثاً فانّ[7] قوله: «لايلزمه أن يلتفت الى أمر زائد» الى آخره، مسلّم، لكن لايلزم منه أن لاتكون المعية أو التلازم و نحوهما أمراً آخر وراء الأبوّة و وجودها، كما أنّ الأبوّة أيضاً أمر لايلزم أن يلتفت اليها عند تصوّر ذات الأب، مع أنّها معني آخر غير ذات الأب و وجودها، بل موجود آخر غيرها بزعمهم.

و أمّا رابعاً فقوله: «و يخترع معقولاً[8] آخر»، ان أراد به أنّه الاختراع المحض فباطل ضرورة. و ان أراد به[9] أنّه ليس موجوداً في الخارج لكن من الاعتباريات النفس الأمرية[10]، فهو عين قول الخصم. و أمّا القول بأنّه عين الأبوّة فقد عرفت

۱. ص : الاضافة
۲. ق : - عيني
۳. تعليقة الهيات الشفاء / ۱۵۱ - ۱۵۲
٤. ق : الاسباب / الاسهاب: الاطالة
۵. ق : فما
٦. ك : المتعقل
۷. ص : فلان
۸. ك : معقول
۹. ق : - به
۱۰. ق ، م : الامر

حاله. والقول بأنّ مثل هذه الاضافات من الاعتباريات لا الأبوّة و نحوها، قد مرّ ما فيه غير مرّة.

و أمّا خامساً فقوله: «من غير ضرورة داعية اليها» الى آخره، فيه أنّ تحقّق هذه الأمور في الواقع لايستلزم أن تكون ضرورة داعية الى انتزاعها، و لا أن تكون نفس تصوّر شيء مستلزمة لها، كما أنّ الأبوة مثلاً أمر متحقّق في الواقع مغائر لذات الأب، مع أنّه لاضرورة تدعو الى انتزاعها[1] من ذات الأب، و لايستلزم تصوّرها تصوّرها.

و لو قيل: انّ هيهنا ضرورة من البديهة أو البرهان؛ فنقول: من هذه الأمور أيضاً كذلك رأساً برأس، و التفرقة تحكّم، مخالف للضرورة. و[2] بما ذكرنا ظهر ما في قوله: «فالعقل يخترع اضافات لايضطرّها اليها»، الى آخره.

و أمّا سادساً فقوله: «و يكفي في صدقها نفس الأمر المتصوّر»، ان أراد به[3] أنّ هذه الأمور المنتزعة هي بعينها[4] نفس ما تنتزع هي منه بحسب المعني و الوجود فبطلانه غير خفي. و ان أراد أنّه يتحقّق شيء واحد و تنتزع منه أشياء كثيرة الى غير النهاية، فهو مطلوب الخصم. و القول بالفرق بين الاضافات في الوجود الخارجي قد مرّ ما فيه غير مرّة.

و أمّا سابعاً فقوله: «و أمّا اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجود فيه»، ان أراد أنّ وجود الوجود نفس الوجود بحسب المعني فهو باطل، و ان أراد أنّه ينتزع منه الوجود فسلّم و لايجديه.

و أمّا ثامناً فقوله: «و هكذا حكم سائر المشتقات كما حقّق في موضعه»، ان أراد به أنّ البياض مثلاً هو الأبيض ـ أي يصدق عليه الأبيض ـ فهو غير صحيح. و ما قاله القوم على تقدير صحّته انّما هو في البياض القائم بذاته لامطلقاً، كما هو ظاهر كلام

---

۱. ق : ـ و لا أن تكون ... انتزاعها
۲. ص : ـ فنقول ... و
۳. ص : ـ به
۴. ق : نفسها

هذا القائل. و ان أراد أنّ البياض نفس مفهوم الأبيض -كما هو رأي بعض المحقّقين- فمع ما فيه خارج [الف - ١٥٢] عمّا نحن فيه، اذ الأبوّة يصدق عليه المضاف لا أنّه نفس مفهوم المضاف. و أيضاً هذا التّمثيل[١] انّما يوافق المقام لو كان الكلام في نفس الاضافة و أنّها اضافة و مضاف، لكن كلامه كان في الأبوّة و أنّها اضافة[٢] حقيقية و مضافة، فافهم!

و أمّا تاسعاً فقوله: «لكنّ الموجود في الواقع ليس الّا اضافة واحدة فقط»، ان أراد به أنّه ليس الّا اضافة واحدة موجودة في الخارج و البواقي تنتزع منها، فنقول: لِم لاتكون هذه الاضافة الواحدة أيضاً منتزعة من أمر موجود خارجي كسائرها، و ما[٣] الفرق بينها؟ و ان أراد أنّ هذه الأمور الغير المتناهية نفس هذه الاضافة الموجودة في الخارج بحسب المعنى و الذات من دون تفاوت، ففساده ظاهر، بل هو سفسطة محضة كما أشرنا اليه. و ان أراد أنّ المتحقّق في الواقع هو الاضافة الواحدة و سايرها ممّا[٤] يخترعه العقل من دون تحقّق في الواقع فلايخفى فساده أيضاً. و قس عليه الحال في قوله: «كما أنّ الموجود بالذات» الى آخره.

و بالجملة قول[٥] هؤلاء القائلين بوجود الاضافات إمّا يرجع في الحقيقة الى قول خصومهم؛ و إمّا الى التزام ما هو خلاف البديهة الأوّلية؛ و إمّا الى تحكّم و تعسّف و فرق من دون فارق و مخالفة للوجدان السليم، كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا، و لقد كرّرنا القول و اطنبنا المقام توضيحاً للحال و حسماً لمادّة[٦] الجدال و قطعاً لدائرة[٧] القيل و القال.

---

١. ق : القبيل
٢. ق : صادقة
٣. ص : اما
٤. م : انّما / ق : لا
٥. ص : قوله
٦. ص : للمادة
٧. ق : لدائر

[٢/١٥٩] قوله: بمعني أنّ له هذا الحد.

قد عرفت أنّ صدق حدّ المضاف الحقيقي على شيء في الخارج غير مسلّم، بل هو عين النزاع. نعم صدق حدّ المضاف المشهوري أو المضاف المطلق على الأشياء الخارجية مسلّم لكنّه غير النزاع.

قيل في هذا المقام: «أمّا كون المضاف أعني البسيط موجوداً فلصدق حدّه على كثير من[1] الأشياء في الخارج. و نحن لانعني بوجود ماهية من الماهيات أو شيء من الأشياء في الخارج[2] الّا تحقّق فردٍ يكون مصداقاً و مطابقاً لحدّ تلك الماهية، أو خاصته، أو[3] رسمه. فاذا كان حدّ المضاف صادقاً على شيء و هو كون ماهيته اذا عقلت عقلت[4] مع شيء آخر كان ذلك الشيء من أفراد المضاف، و كان المضاف موجوداً. و قد وجدنا مثل الأب و الابن و العلّة و المعلول و المتقدّم و المتأخّر و غيرها ممّا يصدق عليه حدّ المضاف، فكان[5] المضاف موجوداً»[6]، انتهى.

و فيه نظر ظاهر: لأنّه [١]: ان أراد أنّ حدّ المضاف الحقيقي و هو الّذي تعقّل ماهيته بالقياس الى غيرها لذاتها لابسبب أمر آخر يصدق على ذات الأب و الابن و العلّة و المعلول، ففساده ظاهر؛ اذ ليست ماهيتها كذلك، بل انّما يعقل بالقياس الى غيرها بسبب أمور خارجة، كالابوة و النبوة و العلّية و المعلولية. كيف و لو كان كذلك لكانت تلك الذوات من المضافات[7] الحقيقية و لم يقل به أحد؟ و هذا[8] القائل أيضاً لم يقل به.

[٢]: و ان أراد أنّه يصدق على مفهوم الأب و الابن و العلّة و المعلول فـانّما لايجديه، اذ هذه المفهومات لانسلّم أنّها موجودة [ب - ١٥٢] في الخارج.

---

١. ك: كثيرين

٢. ق: ـ و نحن ... الخارج

٣. [illegible]

٤. ص: ـ عقلت

٥. ق: وكان

٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٢

٧. [illegible]

٨. ص، ك: فهذا

[٣]: و ان أراد أنّ حدّه يصدق على شيء يصدق هو على الموجود الخارجي ـ و المراد بوجود المضاف ليس الّا هذا، أي أنّه يصدق على شيء يصدق هو على[1] الموجود ـ ففيه مع أنّه لايلزم منه وجود مثل[2] الأبوّة و البنوّة و سائر المبادي المضافة بالاضافة الحقيقية، مع أنّه المطلوب كما لايخفى، بل انّما يلزم منه وجود مفهوم المضاف الحقيقي، بمعنى وجود محاذية أيّ فرد فرده من المشتقّات، و كذا يلزم وجود فرده من المشتقّات[3] بمعني وجود محاذية أي فرده أنّ هذا المعني ممّا لانزاع فيه و لا جدال؛ اذ كلّ أحد يقول بأنّ ذات الأب موجود و مفهوم الأب أيضاً موجود بمعني وجود ما صدقه، و هذا لايختصّ بالمضافات، بل السلوب أيضاً كذلك ممّا لانزاع في عدمها في الخارج؛ فانّ الأعمي أيضاً موجود في الخارج بهذا المنع؛ انّما النزاع في أنّ الأبوّة مثلاً موجودة[4] في الخارج بنفسها أو أنّ الموجود هو ذات الأب و ينتزع العقل منها معني الأبوّة و يحكم بها عليها حكماً صادقاً[5] مطابقاً للواقع، و ما ذكره لايستلزم ذلك أصلاً.

[٥/١٥٩] قوله: واحداً واصلاً[6] بين شيئين[7].

[١]: ان أرادوا[8] بأنّ المضاف واحد بين شيئين أنّه قائم بكلّ واحد من الشيئين فهو خلاف البديهة.

[٢]: و ان أرادوا به أنّه قائم بمجموعهما فهو فاسد أيضاً، كما يحكم به العقل، لكن فساده ليس في مرتبة فساد الأوّل كما لايخفى.

---

١. م : ـ على
٢. ص : وجوده مثلاً
٣. ق : ـ و كذا يلزم ... المشتقات
٤. ق، ك، م : موجود
٥. ق : جازماً
٦. ق، ك : ـ و اصلاً
٧. في المصدر: الشيئين
٨. ق، ص : أراد

[١٥٩/٧] قوله: و أمّا القول بالقياس فانـّما يحدث في العقل.

يعني كون المضاف مقيساً بالفعل[١] الى شيء أمر[٢] يحدث لماهية المضاف في العقل لافي الخارج بل هو في الخارج، بحيث اذا عقل كان معقولاً بالقياس.

[١٥٩/٩] قوله: فله في الوجود حكم.

و هو كونه بحيث لو عقل عقل بالقياس الى الغير.

[١٥٩/١٠] قوله: و له في العقل حكم.

من حيث هو في العقل، لا من حيث الاضافة حكمه في العقل هو كونه معقولاً بالفعل[٣] بالقياس الى غيره. و هذا[٤] الحكم ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث انـّه اضافة، بل حكمه من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولاً بالقياس الى غيره.

لايخفى أنّ ما في قوله: «و أمـّا القول بالقياس» الى هنا و إن كانت معاني صحيحة واقعية، لكن لادخل له في حلّ دليل الخصم كما هو ظاهر السياق، و كأنـّه بيان للحال، لادفع للإشكال؛ و سيجيء فيه[٥] مزيد كلام.

[١٥٩/١١] قوله: و يجوز في العقل اضافات مخترعة ... .

قد عرفت حقيقة الحال فيه بما لامزيد عليه، فلاحاجة الى اعادتها.

---

١. ك : في العقل
٢. ق : و
٣. ق : ـ بالفعل
٤. ك : لهذا، ص : فهذه
٥. ص : ـ فيه

[١٢/١٥٩] قوله: فالمضاف اذاً موجود في الأعيان.

قد عرفت أنّ ما ذكره في بيانـه غير تمام.

[١٢/١٥٩] قوله: و بان أنّ وجوده لايوجب .... .

قد بان أنه ليس كذلك، و أنّ الشيخ كأنّه لم يأخذ استدلال الخصم على وجهه كما سمعت مشروحاً.

[١٣/١٥٩] قوله: و ليس يلزم من هذا أن يكون كلّ ما يعقل مضافاً يكون له في الوجود اضافة.

الظاهر أن مراده بقرينة ما سبق منه[١] أنّ كلّ ما يعقل مضافاً ـ أي يكون في العقل مقيساً بالفعل الى غيره ـ لايلزم أن يكون في الوجود الخارجي أيضاً مقيساً بالفعل، بل في الوجود الخارجي هو بحيث [الف - ١٥٣] لو عقل كان معقولاً بالفعل، لكن على هذا لانعلم أنّ المشار اليه بهذا أيّ شيء هو؟ اذ الظاهر أن يكون اشارة الى وجود المضاف؛ و الظاهر أنّ وجود المضاف لامدخل له في توهّم[٢] هذا الاستلزام؛ و لمّا[٣] كان بناء استدلال الخصم على نفي وجود علته[٤] ـ و كأنّه حسب أنّ بناء[٥] الزام التسلسل على أنّ المضاف اذا كان موجوداً في الخارج كان مقيساً بالفعل الى غيره، كما اذا كان في العقل يكون مقيساً الى غيره بالفعل، و هذا القياس بالفعل الى الغير أيضاً[٦] اضافة فيكون موجوداً أيضاً و هكذا ـ فدفعه بأنّ المضاف في الخارج ليس مقيساً بالفعل بل في الذهن، فلايلزم التسلسل. و بهذا ظهر أنّ كلماته السابقة من قوله: «و أمّا القول

---

١. ق: ـ منه
٢. ص: التوهم
٣. ص، م: لا
٤. ق: وجوده عليه
٥. ق: ـ بناء
٦. ص: ـ ايضاً

بالقياس» الى آخره و ليس ممّا لامدخل[١] له في حلّ الدليل على زعمه.

و فيه حينئذ أمور:

أحدها: ما قد عرفت مشروحاً أنّ حاصل الدليل ماذا و أنّه ليس مبنياً على هذا أصلاً.

و ثانيها: انّ ما دفعه به مندفع، لأنّ القول بالقياس بالفعل لمّا كان اضافة و كان ثابتاً للمضاف في العقل على ما اعترف به لابدّ أن يكون موجوداً[٢] في العقل، اذ ليس لوجود الاضافة[٣] عنده في الخارج جهة، سوى أنّ الأشياء يتّصف بها في الخارج كما ظهر ممّا ذكره، و على هذا اذا كان شيء في الذهن متصفاً بالاضافة في الواقع لزم أن تكون الاضافة أيضاً موجودة في الذهن على قياس الخارج، و اذا كانت موجودة في الذهن لزم أن تكون معقولة بالفعل بالقياس الى غيرها على ما صرّح به؛ و هذا أيضاً اضافة أخرى و ننقل الكلام اليه حتّى يلزم التسلسل في الأمور الذهنية.

و لو قيل ـ انها ليست موجودة بالفعل، بل من الأمور الانتزاعية، فالأبوّة مثلاً اذا وجدت[٤] في الذهن تكون بالفعل[٥] معقولة بالقياس الى غيرها، و هذه المعقولية بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة و ثابتة لها في الواقع لكن لايلزم أن تكون موجودة بالفعل في الذهن، بل ثبوتها لها في الذهن في الواقع هو كونها في الذهن بحيث يصحّ منها انتزاع هذه الصفة ـ فنقول[٦] لم لاتقول في الاضافات الّتي تتّصف الأشياء بها في الخارج أيضاً بمثل ذلك، كأن يقال: انّ زيداً الأبوّة ثابتة له في الخارج و هو يتّصف[٧] بها في الواقع خارجاً، لكن اتصافه بها في الواقع بحسب الخارج لايستلزم وجود الأبوّة في الخارج، بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث ينتزع منه الأبوّة سواء بسواء، و ما الفرق

---

١. ص : دخل
٢. ق : موجودان
٣. ق : اضافة و هكذا بعض النسخ
٤. ق : اخذت
٥. م : ـ بالفعل
٦. ص : + الان حصحص الحقّ
٧. ك : متصف

بين الصورتين؟ و هل الفرق الّا محض التمسّف و التحكّم؟

و ثالثها: انّ المعقولية بالفعل بالقياس الى الغير كما كانت اضافة تكون الكون بحيث اذا عقل عقل بالقياس الى الغير أيضاً اضافة، فلاينفع الفرار منها اليه. فلابدّ بالآخرة من التمسّك بأنّه من الانتزاعيات العقلية، فليتمسّك به [ب - ١٥٣] أوّلاً من دون حاجة الى هذا التطويل، و أمّا حال هذا التمسّك فقد علمت.

[١٥/١٥٩] قوله: و أمّا المتقدّم و المتأخّر بالزمان، و أحدهما معدوم و ما أشبه[1] ذلك.

كالعلم بالقيامة و نحوها على ما ذكره سابقاً. و قد قال بعض العلماء[2]: «يعني بما أشبه ذلك المتقدّم و المتأخّر في الدهر و أحدهما معدوم، فان كلّاً من التقدّم و التأخّر في الزمان و التقدّم و التأخّر[3] في الدهر متضائفان[4] بين الموجود المعقول و بين المعقول الّذي ليس مأخوذاً عن موجود حاضر، فيكون طرفا الاضافة غير موجودين معاً، فقول الشيخ لحلّ[5] الشبهة بقوله: فاعلمه الى آخره، مؤسّساً على أنّ التقدّم و التأخّر في الزمان أو في الدهر[6] لايكون مطلقاً الّا في العقل بين معقولين موجودين معاً في الذهن»[7]، انتهى.

و أنت خبير بأنّ جعل «ما أشبه ذلك» اشارة الى المتقدّم و المتأخّر في الدهر[8] بعيد جداً، بل الظاهر ما ذكرنا، مع أنّ الظاهر أنّ عندهم لايكون للأشياء تقدّم و تأخّر بحسب الدهر[9]، بل الأشياء موجودة معاً في الدهر، و انّما التقدّم و التأخّر

---

١. ص: الشبهة
٢. أي ميرداماد
٣. ق: المتقدّم و المتأخر ... المتقدّم و المتأخّر
٤. ك: مضائفان
٥. ق، ص، ك، م: حلّ
٦. م: ـ الدهر
٧. انظر: العروة الوثقى / ٣٢٣
٨. م: ـ في الدهر
٩. م: ـ الدهر

بينها[١] بحسب الزمان.

ثمّ لايخفى أنّ الظاهر أنّ قول الشيخ «فانّ التقدّم و التأخّر متضائفان» الى آخره؛ جواب للشبهة[٢] الثانية المنقولة عن الخصوم، لأنّه من تتمّة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام ذلك البعض. و حاصله: انّ التقدّم و التأخّر في الزمان بين شيء موجود اذا عقل كزيد الموجود الآن اذا عقلناه و بين معقول شيء معدوم، أي[٣] لايكون ذلك المعقول مأخوذاً عن أمر موجود حاضر، يعني أنّ تضائف التقدّم و التأخّر حقيقة بين ذينك المعقولين ـ أي المعقول الّذي أخذ عن موجود حاضر كزيد الموجود الآن و المعقول الّذي لم يؤخذ من موجود حاضر كعمرو الماضي، أو الغائب[٤] و القيامة مثلاً ـ و هذان[٥] المعقولان، أي الصورتان الحاصلتان في العقل موجودتان معاً، فلم يلزم أن لا يكون طرفا الاضافة موجودين معاً هذا.

و أنت خبير بأنّ هذا الجواب في غاية السخافة، اذ العقل لايحكم بتقدّم[٦] صورة زيد الموجود الآن على صورة عمرو المعدوم، كيف و الصورتان موجودتان معاً؟ فكيف يحكم بينهما[٧] بالتقدّم و التأخّر، بل[٨] على ذوي الصورة و هما ليسا[٩] بموجودين معاً؟ و لو أريد أنّ العقل ما لم يحضرهما معاً لم يحكم عليهما بالتقدّم و التأخّر، فهو كذلك، لكنّه[١٠] ليس بمجدٍ؛ اذ[١١] الكلام ليس في حكم العقل، بل في أنّ زيداً الموجود الآن[١٢] موصوف[١٣] بالتقدّم على عمرو الآتي سواء عقلناه، أو لا؛ و تقدّمه موجود في الخارج على رأيكم، فيلزم أن يكون و المتأخّر أيضاً موجوداً، اذ طرفا الاضافة لابدّ

---

١. ص: بينهما
٢. ق: الشبهة
٣. ص: ـ اى
٤. ق: الغابر و كذا يمكن أن يقرأ في سائر النسخ
٥. ص: ـ هذان
٦. ك: ـ بتقدّم
٧. ق: فيهما
٨. ق: ـ بل
٩. ق: ليس
١٠. ق: لكن
١١. ص: هذا
١٢. ص: الا ان
١٣. ك: موصوفاً

أن يكوناً معاً؛ و ظاهر أنّ القول بأنّ العقل ما لم يحضرهما لم يحكم عليهما بالتقدّم و التأخّر ليس في مقابله[1] أصلاً.

ثمّ لايخفى أنّ هذه الشبهة ممّا لايتوقّف على وجود الاضافة في الخارج، بل على تقدير عدمها أيضاً باقية بحالها، اذ [الف - ١٥٤] نقول: انّ زيداً يتّصف[2] في الخارج بالتقدّم قطعاً، سواء كان التقدّم موجوداً في الخارج، أو لا؛ و طرفا الاضافة لابدّ أن يكوناً معاً. و لامحيص في الجواب الّا بالتمسّك بما أشرنا اليه سابقاً من أنّ كون طرفَي الاضافة موجودين معاً في الذهن و الخارج، اذ[3] طرف[4] الاتصاف بالاضافة ليس بلازم، و لاضرورة و لابرهان يدلّ عليه. انّما اللازم كون المتضائفين الحقيقيين أو المشهوريين معاً في الذهن، و مطلق الاضافة لايستلزم شيئاً[5] سوى ذلك. نعم بعض الخصوصيات قد يستلزم وجود طرفا هما[6] معاً في الخارج أو في ظرف الاتصاف، و التقدّم و التأخّر ليس منه، كما لايخفى.

[١٦٠/١] قوله: فانّ الشيء في نفسه ليس بمتقدّم الّا بشيء موجود معه.

[١]: ان أراد أنّه متقدّم على الشيء الموجود معه، ففساده ظاهر.

[٢]: و ان أراد أنّه متقدّم على شيء يكون تعقّله معه، فالأمر كذلك. لكن قد عرفت أنّه لايجدي في دفع الشبهة.

[١٦٠/١] قوله: هذا النوع من المتقدّم و المتأخّر موجود الطرفين معاً في الذهن.

[١]: ان أراد أنّ هذا النوع تضائفهما في الذهن و طرفاهما لابدّ أن يكونا معاً في

---

١. ق: ـ ليس في مقابله
٢. ق: متصف
٣. ص: ـ اذ، ك: او
٤. م: ـ طرف
٥. ك: سبباً
٦. ص: طرفاً

الذهن لافي الخارج، فهو ظاهر البطلان كما علمت.

[٢]: و ان أراد أنّ هذا النوع لابدّ أن يكون تعقّل طرفي الاضافة فيه معاً، فجميع أنواع الاضافات كذلك، و لاخصوصية لهذا المعني بهذا النوع أصلاً.

[٢/١٦٠] قوله: فأنّه اذا أحضر[١] في الذهن ... .

[١]: ان أراد أنّه اذا[٢] أحضر الصورتان تعقل النفس أنّ مقايسة التقدّم و التأخّر بين هاتين الصورتين، يعني أنّ إحدى الصورتين متقدّمة على الأخرى، فظاهر البطلان.

[٢]: و ان أراد أنّه اذا أحضر الصورتان تقايس النفس بين متصوّرهما و تحكم عليهما بالتقدّم و التأخّر في الخارج فهو كذلك، لكن مع كونه بعيداً عن عبارة الشيخ، بل العبارة ممّا[٣] لايحتمله لايجدي في دفع الشبهة، كما لايخفى.

[٣]: و ان أراد أنّ هذه الاضافة من انتزاعات[٤] العقل لامن الموجودات في الخارج حتّى يلزم أن يكون طرفاها موجودين معاً في الخارج، و لمّا كان من منتزعات العقل فطرفاها موجودان معاً في الذهن. ففيه:

أوّلاً: ما قد مرّ غير مرّة أنّ الفرق بين الاضافات في الوجود في الخارج غير معقول، سيّما في مثل هذه الاضافات الّتي هي الاضافات الابتدائية، لاالحاصلة في المرتبة الثانية، كعروض الأبوّة و عروضه و هكذا، اذ[٥] لاشكّ بديهة أنّ التقدّم و التأخّر أيضاً حالهما كحال الأبوّة و البنوّة من دون فرق أصلاً، و أنّ الفرق بينهما سفسطة ظاهرة.

و ثانياً: انّ هذه الشبهة كما مرّ[٦] الاشارة اليه لايتوقّف على وجود الاضافة في

---

١. في المصدر: احضرت
٢. ق: ـ اذا
٣. ص: + مما
٤. ك: انتزاعيات
٥. ص: ـ اذ
٦. كذا

الخارج، بل بناؤه على المضاف المتقدّم و المتأخّر بالتقدّم و التأخّر في الخارج، سواء كان التقدّم و التأخّر موجودين في الخارج، أو لا؛ اذ لو كان لابدّ أن يكون طرفا الاضافة في الخارج معاً فهو من لوازم كون الاتصاف بها في الخارج، و لايؤثّر فيه وجودها في الخارج؛ و القول بالفرق بين وجودها في الخارج[1] و عدمها فيه [ب - ١٥٤] ـ مع كون الاتصاف بها في الخارج و أنّ الأوّل يستلزم وجود الطرفين معاً في الخارج دون الثاني ـ قول بلادليل قطعاً؛ فتثبّت!

[٤/١٦٠] قوله: اذا كانت هذه المقايسة بين موجودين في العقل.

هذا ليس بمرتبط بسابقه. و في بعض النسخ: «إذ[2] كانت»، و هذا لايبعد تصحيحه بأن يقال المراد أنّ الذهن اذا أحضر صورة المتقدّم و المتأخّر معاً يعقل[3] مقايسة بينهما، اذ مقايسة التقدّم و التأخّر بينهما ليس الّا في العقل لافي الخارج، و قبل الحصول في العقل لايكون تقدّم و تأخّر، و كيفما كان قد عرفت ما فيه غير مرّة.

[٥/١٦٠] قوله: فكيف يتقدّم على لاشيء موجود؟

فيه أنّه : أيّ فساد فيه؟ بل لابدّ أن يكون كذلك، اذ التقدّم لايتصوّر بدون ذلك، و هل يصحّ أن يقول عاقل: انّ الشيء متقدّم على ما هو معه؟

[٥/١٦٠] قوله: فما كان من المضافات على هذا السبيل فانّما تضائفها في العقل وحده ... .

[١]: أن أراد أنّ الاتصاف فيه بالمضاف في العقل دون الخارج فظاهر الفساد كما

---

١. ق : ـ و القول ... الخارج
٢. ق : ان
٣. ص : يقول . ك : يقوى

مرّ غير مرّة.

[٢]: و ان أراد أنّه من الاضافات الاختراعية ففساده أظهر.

[٣]: و ان أراد أنّ الاضافة فيه ليست بموجودة في الخارج و إن كان الاتصاف بها في الخارج بخلاف بعض الاضافات الأخرى، كالأبوّة و البنوّة، فقد ظهر فساده أيضاً مراراً.

و بالجملة لانجد لكلامه محملاً[١] يكون[٢] له وجه صحّة في الجملة.

[٧/١٦٠] قوله: بل هذا التقدّم و التأخّر الى آخر الفصل.

قد عرفت حقيقة الحال فيه. و الحاصل: انّ ما ذكره من أنّ التقدّم و التأخّر ليسا من المعاني الموجودة، بل هما من الاعتبارات العقلية و المناسبات[٣] الّتي يفرضها العقل و الاعتبارات الّتي يحصل للأشياء اذا قايس بينها العقل و أشار اليها صواب كلّه[٤]، لكنّ الشيخ ما أخذه على وجهه؛ اذ الصواب أنّ التقدّم و التأخّر كسائر الاضافات لاوجود لها في الخارج، بل من المعاني الانتزاعية النفس الأمرية[٥] لاالاختراعية الصرفة، لكن الاتصاف بها في الخارج كبعض الاضافات الأخرى مثل الأبوّة و البنوّة و نحوهما، و أنّ الاتصاف بها في الخارج لايستدعي أن يكون طرفاهما موجودين معاً في الخارج، بل وجودهما أيضاً في الخارج على تقدير القول به لايستدعي ذلك، انمّا اللازم أن يكون تعقّلها معاً[٦] في الذهن لا أزيد من ذلك. و هكذا حكم جميع الاضافات من حيث أصل الاضافة. نعم بعض الخصوصيات قد يستدعي وجود الطرفين معاً في الخارج، و ذلك أمر خارج عن استدعاء مطلق الاضافة.

و على هذا لاينشأ فساد أصلاً من جهة؛ و الشيخ التبس الأمر عليه فقال بوجود

---

١. ق: محمل
٢. ص: لايكون
٣. ك: المقابسات
٤. ص: كلمه
٥. ص: النفس الامر
٦. ص: تعقلهما

الاضافة و أشكل عليه الأمر في بعض الاضافات و ألزم عليه التسلسل، فقال: «ما سمعت في جوابه ممّا[1] لن يسمعه[2] أحد» و قال أيضاً بلزوم[3] وجود طرفيه معاً في الخارج اذا كان[4] الاضافة موجودة فيه، أو اذا كان الاتصاف فيه، و أشكل عليه أمر التقدّم و التأخّر [الف - ١٥٥] . و قال فيه أيضاً ما قال و قد عرفت حقيقة الحال، و لقد كرّرنا القول و أطنبنا المقال لأنّ المقام مزلة أقدام الرجال.

ثمّ انّ الشيخ قد[5] أورد[6] في قاطيغورياس هذه الشبهة و أجاب عنها بجواب، و لابأس أن نذكر ما ذكره هيهنا ليزيدك بصيرة، قد قال في الفصل الرابع من المقالة الثالثة[7] من الفن الثاني من الجملة الأولى من المنطق بعد ما ذكر في أوّل الفصل أنّه ممّا يري في المشهور أنّه يلزم المضافات كلّها هو أنّهما معاً في الوجود، أي أيّتهما وجد كان الآخر موجوداً، و أيّتهما عدم كان الآخر معدوماً، و بسط القول فيه كلاماً بهذه العبارة: «و يجب أن تعلم أنّ المتضايفين من حيث يتضائفان[8] بالفعل متضائفاً[9] على التعادل[10] فهما[11] معاً، اذ الشيء انّما يقال ما منه بالقياس الى شيء يكون معه. و أمّا اذا أخذ أحدهما بالفعل و الآخر بالقوّة فقد زال[12] التبادل[13]، لكن على هذا اشكال و هو: أنّ لقائل أن يقول: انّ المتقدّم في الزمان مقول بالقياس الى المتأخّر، و لابدّ أن تكون بينهما اضافة بالفعل، و لاتضادّ فهما موجودان[14] معاً.

و أيضاً فانّا نعلم أنّ[15] القيامة ستكون، و القيامة معدومة غير موجودة، و العلم

---

١. ص : ما
٢. ص ، ك : لم يسمعه
٣. ص : يلزم
٤. كذا
٥. م : لو
٦. ق : + هذه
٧. كذا في النسخ و الصحيح : الرابعة
٨. م : متضائفان
٩. في المصدر : تضائفاً
١٠. كذا، في المصدر: التعادل هما
١١. ق ، ك : التبادل
١٢. ق : مقدار الى
١٣. كذا، في المصدر : التعادل
١٤. في النسخ : موجودين
١٥. ق ، م : بان

بها موجود، و لابدّ أن تقع بينهما اضافة بالفعل و لاتضادّ فيها معاً.

فنقول: أمّا الشكّ المورد من جهة المتقدّم و المتأخّر[١] فأنّه ينحلّ بأن نقول: انّ هذا المعني يعتبر من وجهين:

أحدهما: بحسب الذهن مطلقاً.

و الآخر: بحسب الوجود مستنداً الى الذهن إمّا بحسب الذهن فبأن يحضر الذهن الزمانين معاً في الوهم، فيجد أحدهما متقدّماً و الآخر متأخّراً، فيكون قد حصلا جميعاً في الذهن، أو يكون أحد الزمانين كيوم من الأيام حاضراً في الوجود و الذهن، فيضيف الذهن اليه زماناً يعقله مستقبلاً[٢]، فيحكم حينئذ بينهما بتقدّم و تأخّر، لأنّه قد أحضرهما[٣] معاً.

و أمّا الوجه الآخر: فهو أنّ الزمان المتقدّم اذا كان موجوداً فوجود من الآخر أنّه ليس هو، و يمكن أن يوجد امكاناً يؤدّي الى وجوب، و هذا كونه متأخّراً، و هذا الوصف للزمان[٤] الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدّم و اذا وجد المتأخّر فانّه موجود في الذهن حينئذ أنّ الزمان الثاني ليس موجوداً، و نسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجوداً ففقد[٥]. و هذا أيضاً أمر موجود مع وجود الزمان المتأخّر.

فأمّا[٦] نسبة المتأخّر الى المتقدّم على وجه آخر غير ما ذكرنا فلاوجود له في الأمور، لكن في الذهن فقط. فانّ كلّ زمان وجد فلايكون ـ من حيث هو موجود ـ لامتقدّماً و لامتأخّراً، و لامضافاً الى شيء من الأزمنة، و الّا لكان مضافاً الى أشياء بلانهاية في وقت واحد، و كانت هناك اضافات لانهاية لها موجودة بالفعل[٧]، بل هو

---

١. ق : التقدم و التأخر

٢. ق : مستعملاً / بعض النسخ : مستقلاً

٣. ك : اخذهما

٤. ك : الزمان

٥. م : فوجد

٦. ص ، ك : و اما

٧. ص : بالعقل

في نفسه بحيث اذا عقل [ب - ١٥٥] و عقل الآخر حكم العقل عليه بأنّه متأخّر عن أمر موجود في الذهن.

و أمّا العلم بالقيامة فانّ العلم بها بأنّها ستكون[١] علم بحال من أحوالها موجود في الذهن مع وجود العلم بأنّه انّما هو في حكم سيكون لاعندما يكون، بل قبل ذلك عنه ما هي معدومة في الأعيان موجودة في النفس. و أمّا تصوّر ماهية[٢] القيامة مجرّدة[٣] فأنّه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصوّر.

و اعلم أنّ جميع أمثال هذه اضافات أنّها تتقرّر في الوهم، و المتضائفات فيها أيضاً انّما تكون متضائفات في الوهم، و البيان المستقصى لهذا انّما هو في العلوم الحقيقية».[٤] انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ محصل كلامه هذا أيضاً ليس الّا ما[٥] ذكره هيهنا، لكنّه ارتكب فيه[٦] تطويلاً و تفصيلاً لاطائل تحته أصلاً كما هو دأبه، و الّا فأصل الجواب في الموضعين واحد. و بما شرحنا القول هيهنا و أطنبنا الكلام فيه يمكنك[٧] الاطلاع على جميع ما[٨] في هذا الكلام، و لاحاجة الى اعادة القول فيه.

و قد قال بعض العلماء[٩] السابق ذكره آنفاً بعد ما نقلنا عنه: «و لحلّ الشبهة سبيل آخر قد أومأنا اليه في قاطيغورياس، و نحن قد أوردناه في كتابنا *الايماضات* و *التشريقات* و في كتابنا *خلسة الملكوت*[١٠]، و [هو] أنّ الموجود المتقدّم انّما يكون اتصافه بالتقدّم اذا ما قد وجه المتأخّر و حينئذ يكون ما به التأخّر في المتأخّر عدم

---

١. في المصدر: فانه انما هو في حكم سيكون، فان العلم بها انها ستكون / ق، ص، ك: بالقيامة بها فانّها ستكون.

٢. ص: الماهية
٣. ص: مجرد
٤. *الشفاء*، المقولات / ١٥٣-١٥٤
٥. ك: - ما
٦. م: لمة
٧. م: عليك
٨. ص: + هو
٩. أي السيد الداماد المشتهر بميرداماد
١٠. ق: - خلسة الملكوت / م: - الملكوت

السابق و ما به المعية وجوده العاقب».[١] انتهى كلامه.

و هذا يدلّ على أنّ ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس غير ما ذكره هيهنا، و قد عرفت أنّ الظاهر أنّهما واحد و لافرق بينهما الّا بتطويل بلاطائل لاحاجة اليه في حلّ الاشكال. و ما ذكره هذا العالم من الحلّ فلا أفهم معناه، و لاأدري محصّله، فعسى أن يكون غيري فهمه هذا.

ثمّ قد قيل في شرح قول الشيخ: «و أمّا المتقدّم و المتأخّر [في الزمان] و أحدهما معدوم» الى آخر الفصل ما هذه عبارته: «يريد الجواب عن الشبهة الثانية بأنّ هذا النوع من التقدّم و التأخّر من الاضافات الّتي تكون بين الموجودات اذا عقلت[٢]، أو من الاضافات الّتي تكون بين المعقولات الّتي[٣] لا[٤]يحاذيها شيء في الخارج، و لا هي مأخوذة عن[٥] الموجودات الخارجية العينية، فانّ معنى التقدّم حيث انّه معنى التقدّم[٦] اضافي لايتصف به[٧] الشيء، الّا اذا كان مضائفه موجوداً[٨] معه، ففي ساير التقدّمات كما بالشرف و ما بالعلّية و ما بالرتبة و ما بالطبع حيث، لاتمتنع فيها المعية الزمانية و المقارنة في الخارج، يجوز الحكم في شيء منها بأنّه اضافة واقعة في الخارج و المتضائفان موجودان بوصف التضائف في الأعيان.

و أمّا هذا النوع من التقدّم و التأخّر اللذين[٩] بين أجزاء الزمان و بين مقارناتها بالعرض فلايمكن أن يقال: انّه واقع في الخارج، لأنّ طرفي الاضافة يجب [الف - ١٥٦] أن يكونا معاً حيث وقعت الاضافة بينهما، و هذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الّا في الذهن، فانّه اذا أحضر العقل في الذهن صورة المتقدّم الزماني و صورة

---

١. انظر، العروة الوثقى / ٣٢٣
٢. ق : عقل
٣. ق، ص : ـ الّتي
٤. ص : فلا
٥. م : من
٦. ك، م : ـ التقدّم
٧. م : ـ به
٨. ق : مضافة موجودة
٩. ق : الّذي

المتأخّر الزماني تصوّر[١] بينهما رابطة التقدّم و التأخّر، فهذه المقايسة وقعت بين موجودين في الذهن، لأنّها انّما وقعت بعد احضار صورة الطرفين[٢] فيه و ملاحظة الارتباط بينهما، و أمّا قبل ذلك فلاتقدّم و لا[٣]تأخّر بشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلاً معه. فكيف يتقدّم شيء على لا شيء موجود أو يتأخّر عن لاشيء موجود؟ فهذا القسم من التقدّم و التأخّر من المضافات الّتي لاتوجد الّا في الذهن.

فقد علمت أنّ من المضافات: ما هي موجودة في الخارج كالأبوّة و الفوقية و المجاورة و التماس و غير ذلك، و منها: ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلّية و النوعية و الجنسية و الحمل و الوضع و التقابل و التناقض، و كالاضافات المترادفة كلزوم اللزوم و فوقية الفوقية و غير ذلك، فهذا النوع ـ أي التقدّم ـ من الاضافات الذهنية عند الشيخ»،[٤] انتهى.

و لايخفى أنّ بعض كلماته مشعر بأنّ التقدّم و التأخّر ليسا موجودين في الخارج ـ فلذا لايلزم أن يكون طرفاهما موجودين فيه، اذ وجود الطرفين في الخارج انّما يلزم وجود الاضافة فيه ـ و بعضها مشعر بأن ليس الاتصاف بينهما في الخارج، فلايلزم وجود الطرفين فيه؛ اذ وجود الطرفين في الخارج انّما يلزم تحقّق الاتصاف فيه، و كأنّه لم يفرق بينهما أو يعتقد هما متلازمين كما يظهر من كلماته المنقولة سابقاً. و بالجملة حال الجواب على أيّ وجه أخذ قد ظهر ممّا ذكرنا[٥] مشروحاً.

ثمّ قيل بعد ما نقلنا هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال: «و لعمري أنّه ليس بسديد، فانّ الحكم بتقدّم الأب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية الّتي لايطابقها أمر في الخارج، و ليست القضايا المفقودة في[٦] الحكم بالتقدّمات و التأخّرات الزمانية على الأشياء كقولنا: ذاك قبل هذا و هذا بعد كذا و وجد هذا و سيوجد كذا، كلّها

---

١. ك : فتصوّر
٢. ك : الظرفين
٣. ص : ـ لا
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٢-١٥٣
٥. م : ذكره
٦. ص : ـ في

ذهنيات صرفة، لامصداق لصدقها، و لامطابق لحكمها. و قد أفاد الشيخ أنّ كلّ ما يصدق حدّه[1] على أمر خارجي فهو موجود و من هذا القبيل التقدّم و التأخّر الزماني؛ فانّ مفهومها يصدق على أبعاض الزمان[2] و مقارناتها، فكيف يكون التقدّم من قبيل[3] الاضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخارجية»،[4] انتهى.

و في هذا الكلام أيضاً خلط بين[5] كون الوجود في الخارج و بين كون الاتصاف فيه، و كأنّه اعتقد تلازمها و كيفما كان حكمه بوجود[6] التقدّم و التأخّر ظاهر الفساد، و ما ذكره في بيانه من صدق الحدّ قد عرفت ما فيه مفصّلاً.

نعم حكمه بأنّ الاتصاف بهما ليس في الذهن فهو الصواب، و بهذا يتمّ [ب - ١٥٦] الالزام على الشيخ كما أشرنا اليه غير مرّة، اذ الشيخ إمّا أن يقول بأنّ وجود الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه فما نحن فيه أيضاً كذلك. و ان قال أنّه لايلزم كون الاتصاف في الخارج بل انّما يلزم وجود الاضافة في الخارج كالأبوّة و البنوّة فنقول: ما الفرق بين الأبوّة و التقدّم؟ و لم صار الأولى موجودة في الخارج دون الثاني مع أنّ صدق الحدّ في الخارج؟ و نحو ذلك ممّا ذكره الشيخ سابقاً في بيان الوجود في الخارج ممّا يتحقّق في التقدّم أيضاً كما لايخفى.

و لو قال: انّ وجود الطرفين انّما يلزم كون الاضافة من الأمور النفس الأمرية لا الأمور الانتزاعية المخترعة، و ما نحن فيه من الاختراعيات، ففساده أيضاً أظهر من أن يخفى.

ثمّ قيل بعد ما نقلنا: «فالحق في التفصّي عن هذا الاشكال ما حقّقناه في سائر كتبنا بعد تمهيد أنّ المعية بين[7] شيئين يجب أن يكون من نحو وجودهما، فالمعية بين

---

١. ص: وحده
٢. ق: العياض الزماني
٣. ق: على
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٣
٥. ق: عن
٦. ص: بوجد
٧. ص: مركز

نقطة و نقطة ليست كالمعية بين جسم و جسم، و كمعية عقل و عقل، فأجزاء البحر موجودة معاً و بعضها في المشرق و بعضها في المغرب، و الفلك موجود مع البرة الواحدة، فأجزاء الزمان كلّها موجودة في الدهر معاً على نعت[١] الاتصال الوحداني كما حقّق في موضعه؛ فانّ وحدتها الوجودية الاتصالية لاتنافي تجدّدها و تعاقبها و مضيّها و استقبالها، فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها معاً في الوجود، و كما لاتمكن وحدتها الّتي عين وجودها الّا هذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود و معيتها أيضاً لايمكن الاّ بنحو التقدّم و التأخّر.

و بالجملة تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاصّ، و ليست هذه المعية بين أجزائها الّا وقوعها في الدهر معاً و هي عين تقدّم بعضها على بعض بنفس هوياتها[٢] المتجدّدة المتصرّفة، فهي مع قبلياتها و بعدياتها[٣] الزمانية واقعة كلّها في وعاء الدهر مرّة واحدة غير زمانية موجودة بوجودواحد دفعي دفعةً دهرية، كيف و العالم كلّه عند الحكماء الراسخين شخص واحد، و له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على أجزاء[٤] متباينة[٥] الوجود، متفارقة الأكوان»،[٦] انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره من كون معية الزمان هي تقدّمه و تأخّره أمر لايعتدل على العقل السليم، و لامحصّل له عند الذهن المستقيم. و ليت شعري لِمَ لَمْ يقل بأنّ الاضافة يلزمها تحقّق الطرفين معاً[٧] في الواقع في الجملة، و أجزاء الزمان كلّها معاً في الواقع بحسب الدهر و ان لم يكن معاً بحسب الزمان، و هذا يكفي في معية الطرفين. و كان مراده أيضاً هذا، لكن لايخفى أنّه لاحاجة الى التزام معيتها بحسب الدهر، بل يكفي في الجواب أن يقال لايلزم أن يكون طرفا الاضافة موجودين معاً، بل يكفي

---

١. ق : تعقب
٢. ص : هويتها
٣. ق : تقدماتها
٤. ق : + متسلسلة الوجود
٥. ص : على متسلسلة
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٣
٧. م : - معاً

تحقّقهما جميعاً في الواقع، سواء كانا معاً، أو لا، كما [الف - ١٥٧] ذكرنا سابقاً.

ثمّ قيل في الجواب عن حديث العلم بالقيامة مع أن طرفيه ليس بموجودين معاً: «انّ العلوم بالذات في كلّ علم هو الصورة الحاضرة عند القوّة العالمة[١] و أمّا ما في الخارج فهو معلوم بالعرض و على ضرب من التجوّز الصناعي، فاضافة العالمية أيضاً لم يقع للعالم[٢] الاّ الى ماحضر عنده من الصور، كصورة القيامة في هذا المثال، و المعية حاصلة بيننا و بين صورة القيامة عند علمنا بالقيامة: فلااشكال من هذه الجهة أيضاً، فلاحاجة الى القول بأنّ اضافة العالمية من الاضافات الذهنية الّتي لايوازيها شيء في الخارج، اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود كما سبق، فكذا اضافة العالمية»،[٣] انتهى.

و لايخفى أنّ العالمية و المعلومية سواء كانتا بالذات أو بالعرض من الاضافات الحقيقية، و يمكن أجراء الشبهة باعتبارهما جميعاً، فيمكن أجراء الشبهة في العلم بالقيامة بأنّا نعلم القيامة[٤] و إن كان بالعرض مع أنّها ليست بموجودة، فلابدّ من جواب آخر إمّا على نحو الشيخ، و إمّا على نحو ما قلنا، و لايكفي ما ذكره هذا القائل.

نعم لو قيل: انّه لاشكّ أنّ العالمية بالفعل[٥] يلزمها أن يكون معلوماً[٦] بالفعل البتة، فحينئذ الجواب أنّ المعلوم بالفعل الّذي لابدّ أن يتحقّق في صورة العلم بالفعل هو الصورة المعلومة و هي متحقّقة في صورة العلم بالقيامة و ان لم تكن القيامة موجودة بالفعل؛ فافهم!

---

١. ص ، ك : القابلة / في المصدر : العاقلة

٢. ق : ـ للعالم

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٥٣

٤. ق : ـ بانا نعلم القيامة

٥. ق : ـ بالفعل

٦. م : معلوم

[المقالة الرّابعة]

[الفصل الأوّل]
[في المتقدّم و المتأخّر و في الحدوث]

[٤/١٦٣] قوله: موقع الأنواع.

وجه كون الأموز الّتي تكلّم عليها واقعة من الوجود[١] و الوحدة موقع الأنواع و الّتي سيتكلّم عليها واقعة موقع الخواصّ و العوارض، أنّ الأمور الأولى أمور حقيقية موجودة في الخارج، و الثانية أمور اعتبارية تلحقها، فتكون الأولى بكونها أنواعاً أخرى من الثانية.

[٩/١٦٣] قوله: و يكون لاشيء[٢] للمتأخّر.

أي من هذا المعنى الّذي يكون التقدّم و التأخّر باعتباره.

[٦/١٦٤] قوله: ثمّ نقل الى اشياء أخرى.

اي نقل الى معنى يعمّ هذه الأشياء الأخرى أيضاً مع ما كان يشمله من الأمور.

---

١. ص: الموجود

٢. ق، ص: الشيء

[١٢/١٦٤] قوله: ثمّ نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار ... .

لايخفى أنّه لاحاجة الى نقل آخر الى الوجود، اذا النقل السابق عليه الّذي يشمل المتقدّم باعتباره ـ الفاضل و السابق و المخدوم و الرئيس ـ يشمل الوجود أيضاً باعتباره، و هو ظاهر. و حمل الكلام على أنّه نقل الى خصوص الوجود لايخلو عن بعد.

[١٨/١٦٤] ثمّ نقل بعد ذلك الى حصول[١] الوجود الى آخره[٢].

الظاهر أنّ هذا النقل أيضاً غير محتاج اليه، اذ تقدّم الفاعل على المعلول أيضاً ليس الّا باعتبار أنّ الوجود أوّلاً له ثمّ للمعلول، و كونه مفيداً[٣] للوجود أمر آخر لايكون مأخوذاً في تقدّمه.

[١١/١٦٥] قوله: الّا و يكون و معه الشيء.

قال بعض سادة العلماء: «أي معية لايأباها جوهر ذات الشيء. و أمّا نحو المعية الممتنعة بالنسبة الى نفس جوهر الذات فانّ انتفاءها [ب - ١٥٧] لايعدّ من التخلّف المصطلح عليه، القائم على امتناعه البرهان، لما قد عرفت أنّ الامكان من مراتب الاعتبارات المعتبرة في جوهر ذات المعلول المفروغ عنها عندما تنظر في إسناده الى العلّة لما يمتنع من أنحاء الوجود بالنظر الى استحقاق من جوهر المعلول في حدّ ذاته و في نفس ماهية ليس ينحرف بانتفائه فرض تمامية العلّة[٤]، و لايستضرّ[٥] بذلك[٦] امتناع تخلّف المعلول عن[٧] العلّة التامّة. و ضمان بسط القول في ذلك على ذمّة كتاب خلسة

١. ق: خصوص
٢. ص: ـ الى آخره
٣. م: مفيدا
٤. ك: العلية
٥. ق: لايستبصر / ص: لايستقر
٦. م: ـ بذلك
٧. انظر: العروة الوثقى / ٣٣٠ مع اختلاف في آخر العبارة.

الملكوت[١] و غيره من كتبنا العقلية و صحفنا الحكمية»،[٢] انتهى.

و لايخفى أنّ المعية الّتي لابدّ أن تكون للعلّة التامة و المعلول الّتي ادّعاها الشيخ هي المعية الزمانية، و امتناعها بالنظر الى نفس ماهية المعلول لامعني له الّا بأن يرجع الى أنّه يتوقّف على شرط آخر من عدم أو غيره، فلاتكون العلّة تامة[٣] حقيقة. و القول بأنّه يجوز أن لاتمكن بين المعلول و العلّة[٤] معية زمانية باعتبار أن[٥] لاتكـون زمانية[٦]، على تقدير صحّته لايجدي فيما هو بصدده، اذ غرضه تصحيح حدوث العالم؛ و أنّه مع كونه مسبوقاً بالعدم لايلزم فيه تخلّف بناءً على إباء ذاته عن الوجـود في الأزل، و هذا أمر آخر. اذ[٧] العالم على تقدير ازلية[٨] الواجب لاتكون له معية زمانية مع الواجب[٩]، بناء على هذا القول، و لاتعلّق له بالقدم و الحدوث؛ فافهم!

[٣/١٦٦] قوله: و نسبته الى الّذي يكون و [الذى] لايكون في الحالين نسبة واحدة.

لايخفى[١٠] أنّه قد ذكر ما فيما سبق أن الشيخ ليس بغافل عن شبهة الأولوية، و صحّحنا كلامه بقدر الوسع. لكن كلامه هذا يشعر بأنّه غافل عنها. فلايعقل[١١]، لعلّه يكون الكون أولى بالنسبة اليه بناء على الأولوية الذاتية مثلاً، اذ مع الأولوية بفرض كونه مرّة و لاكونه مرّة أخرى، و لاشكّ أنّه عند هذا لايستقيم هذا الكلام كما لايخفى عند التأمّل التامّ[١٢].

---

١. م : ـ حلـة الملكوت

٢. انظر : العروة الوثقى / ٣٣٠ مع اختلاف فى آخر العبارة.

٣. م : التامة

٤. م : ـ العلة

٥. ص : + العلة

٦. م : ـ زمانيه

٧. ق : و

٨. ق ، م : ـ ازلية

٩. ق ، م : ـ الواجب

١٠. ق : يقال

١١. م : ـ انه قد ... فلايعقل

١٢. ص ، ك : ـ لعلة يكون ... التام

[٦/١٦٧] قوله: و لقائل أن يقول أنّه اذا كان ... .

لايخفى أنّ هذه الشبهة ممّا لاوقع لها أصلاً، و أنّه لاحاجة في دفعها الى هذا التطويل الّذي ارتبكه الشيخ الّذي لاطائل تحته أصلاً. و العجب من الشيخ أنّ في أمثال[١] هذه المباحث السهلة يطيل الكلام و يخرج عن حدّ الاعتدال جدّاً من دون فائدة و نفع، و في المباحث[٢] المشكلة العميقة الّتي يحتاج الى مزيد توضيح و تفصيل يطوي الكشح[٣] و لايتعرّض لبيان شافٍ و توضيح وافٍ، و لعلّ له وجهاً و لانفهمه.

[٤/١٦٨] قوله: و أمّا القسم الثاني فلايصدق في جانب العلّة فانّه ليس اذا وجدت العلّة.

لايخفى أنّ مفاد القسم الثاني أنّ كلّ واحد منهما اذا حصل وجب أن يكون[٤] الآخر[٥] حاصلاً قبل سببه[٦]، و لذا ذكر في الوجه الثاني لعدم الصدق من جانب المعلول أنّه لايصحّ أن يقال: انّ الشيء يكون سبباً لوجوب شيء قبله.

و على هذا لاوجه لقوله: «إن كان المعلول حصل من تلقاء نفسه أو بغير العلّة»، بل كان الأولى أن يذكر هيهنا أيضاً وجهين لعدم الصدق بأن يقال: انّ المعلول ليس حاصلاً قبل العلّة، و لو فرض حصوله لم يصحّ أن يقال وجب حصوله بسبب[٧] ما يتأخّر عنه على قياس ما ذكره في جانب المعلول أنّ العلّة ليست حاصلة من المعلول، و مع قطع النظر [الف - ١٥٨] عن ذلک أنّ حصولها السابق منه؛ فافهم!

---

١. ك : امتثال
٢. ق : ـ السهلة ... المباحث
٣. يطوى الكشح : يعرض عنه
٤. ص : لايكون
٥. ق ، ك : الامر
٦. ق ، ص : نسبته
٧. م : لسبب

[١٦٩/١٧] قوله: و الأشياء الّتي يجب أن تعلم ... .

يمكن أن يكون بالجرّ عطفاً على «عوارض»، و بالرفع عطفاً على «من عوارض».

[الفصل الثّاني]

[في القوّة و الفعل، و القدرة و العجز اثبات المادّة لكلّ متكوّن]

[١٧٤/٥] قوله: و لم تكن إرادة مخيّلة[1] بعد.

الارادة المخيلة[2] هي الّتي يورث ميلاً من غير عزم و اجماع[3] يترتب عليه.

[١٧٤/٩] قوله: لايجب من حضور منفعلها و وقوعه منها بالنسبة الّتي[4] اذا فعلت فيه فعل[5] بها أن يكون يفعل بها و هي بعد قوّة.

ضمير «وقوعه» راجع الى المنفعل، و الضمير المستتر في «فعلت» الى «القوي»، و ضمير «فيه» الى المنفعل. و ضمير «بها» في الموضعين الى «النسبة» و ضمير «هي» الى «القوي»، و فاعل «لايجب»: «أن يكون».

---

١. في المصدر: المميلة

٢. كذا في النسخ

٣. في المصدر: اجتماع

٤. ق، ص، ك: الّذي

٥. في المصدر: فعلت فيه فعلاً فعلت بها

[٢/١٧٧] قوله: فكيف يقوم[1].

ردّ على القوم[2] الّذي نقله بأنّه اذا لم يكن في جبلّته أن تقوم ما لم يقم، فكيف يقوم[3]؟ و قس عليه قوله: «فكيف ينحت».

و فيه نظر؛ لأنّ للقائل أن يقول: انّه يقوم بالقدرة الّتي له حال القيام، و كـان الشيخ أشتبه القدرة بالامكان، فانّ ما ذكره انّما يصحّ في الامكان، اذ لو لم يكن ممكناً قبل القيام ـ على أن يكون الظرف ظرفاً للامكان لاللقيام ـ لم يمكن أن يقوم في ثاني الحال.

و التحقيق: انّ البديهة تحكم بأن قبل الفعل تكون الحـالة الّتي تسمّى بـالقدرة، لكن لايخفى أنّه ان كان المراد أنّه لابد أن تكون هذه الحالة قبل الفعل، و لايمكـن تحقّق الفعل بدون ذلك، فباطل؛ اذ الدليل الّذي ذكره الشيخ قد عـرفت حـاله. اذ[4] البداهة الّتي ادعيناها أيضاً ليست كلية، اذ يجوّز العقل أن لايكون كذلك، بل تكون القدرة على القيام مثلاً حاصلة حال القيام، كما اذا فرض أنّ زمناً[5] رزق[6] العافية في آن و في ذلک الآن قام.

و ان كان المراد أنه لايلزم أن لاتكون القدرة حاصلة قبل الفعل، فهو كذلک؛ اذ البديهة حاكمة بذلک كما ادّعينا، و ان كان دليل الشيخ ليس بتامّ[7].

[١٣/١٧٧] قوله: فان كان امكان وجوده أيضاً في ذلك الغير، فيجب .... .

فيه نظر؛ لأنّ امكان وجوده لايجب أن يكون في ذلك الغـير، كـيف و امكـان

---

١. ق : فعل
٢. م : القول
٣. ق : بعدم
٤. ص ، ك : ر
٥. كذا و يمكن أن يقرأ ما في ك : ذهناً
٦. س : يرزق
٧. ق ، م : ـ فيه نظر ... بتام / س : ليس يقام به

وجوده صفة له فهي[1] لايمكن أن تكون في غيره؟ و الامكان انّما هو أمر اعتباري، و تحقّقه في الواقع قبل وجود الممكن لايقتضي محلّاً موجوداً، بل الموصوف به في الواقع هو ماهية المعدومة. و قد بسطنا الكلام في هذا البحث في *تعليقات شرح الاشارات*[2].

[١٧/١٧٧] قوله: فيكون امكان وجوده سابقاً عليه ... .

قد عرفت أنّ الامكان السابق لايقتضي محلّاً موجوداً.

[٤/١٨١] قوله: هو على أحد النحوين المذكورين.

كأنّه اشارة الى ما ذكره في الطبيعيات في أقسام الفاعل بالعرض[3]، لكن ما ذكره هناك كان أنحاء لانحوين، فلعلّه اشارة الى موضع آخر لم نحضر[ه] في[4] الآن.

[١٠/١٨٢] قوله: و محال أن يكون معني معدوماً و الأفلم يسبقه ... .

فيه أنّ كونه معدوماً لايستلزم أن لايسبقه امكان وجوده، اذ الاتصاف لايستلزم وجود الصفة، و ممّا يصحح ما ذكرنا أنّه لو لم يقل بما قلنا، لزم أن يرتكب أنّ امكان شيء قائم في[5] آخر، و هل هو[6] الّا مثل أن يقال: انّ[7] زيد أبيض ببياض قائم بعمرو، و ارجاع امكان الحادث بامكان اتصاف المحل به ليس بمجدٍ، اذ دليلهم ـ و هو أنّه لو لم يكن قبل وجوده ممكناً لكان ممتنعاً ـ يدلّ على أنّ امكان وجود الحادث في نفسه لابدّ أن يكون سابقاً على وجوده، و الّا لم يجز أن يوجد، و لايجدي تحقّق امكان آخر و إن كان هو أيضاً من لوازمه، و هو ظاهر.

---

١. ق : ـ فهي
٢. المصدر ، ورق
٣. قارن : *الشفاء* ، سماع الطبيعي / ٥٦
٤. كذا، و الظاهر زيادته
٥. لك : شيء
٦. ص : هذا
٧. ص : ـ ان

[١٨/١٨٢] قوله: فنقول أنّ هذه الفصول الّتي أوردناها ... .

قيل: «المراد بهذه الفصول هي الأحكام المتعدّدة المذكورة في هذا الفصل من أحوال القوّة و الفعل. و منشأ هذا التوهّم هو ما ذكر هيهنا أنّ كلّ حادث يتقدّمه امكان وجود، و أنّ القوى مبادي[1] الأفعال، و أنّ القدرة ضرب من القوّة، و كذا المذكور في بعض المواضع أنّ الامكان من المراتب السابقة على الوجود، فيقال: أمكن فاحتاج [ب - ١٥٨] فأوجب فوجد.

و كذا ما توهّم بعضهم من تقدّم الماهية على الوجود و الجنس على الفصل و المادّة على الصورة، و لاجل هذه الأمور قالت طائفة من غاغة[2] الفلاسفة قبل نضج الحكمة. و طبع الفلسفة أنّ القوّة على الاطلاق قبل الفعل، و أنّ المادّة قبل الصورة مطلقاً ذاتاً و زماناً فجعلوا المبدأ الأوّل[3] أمراً بالقوّة، و تشعّبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة، حكاها الشيخ عنهم»،[4] انتهى.

---

١. ق : مباد
٢. م : عامه و يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : غاية، و لكن الاصحّ ما في النص
٣. ق ، م : ـ المبدأ الأوّل
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ١٧٣

[الفصل الثالث]

[في التام و الناقص و ما فوق التمام، و في الكلّ، و في الجميع]

....

[المقالة الخامسة]

[الفصل الأوّل]

[في الأمور العامّة وكيفية وجودها]

[١١/١٩٥] قوله: و يقال كلّي للمعني الّذي لامانع من تصوّره ... .

هذا هو المعني المشهور في كتب المنطق. قيل في بيان هذا المعني: «و الثالث: المعني الّذي لامانع في نفس تصوّره من أن يقال على كثيرين، و لكن لوقوعه متعدّداً مانع عقلي و سبب ذاتي خارج عن نفس ماهيته. و معناه يدلّ عليه دليل، كـالشمس و القمر، و كلّية الأرض الواقعة في وسط الكلّ[1]»، انتهى[2].

و يستفاد منه أنّه فهم من كلام الشيخ أنّ هذا المعني هو أن يكون للكلّي فرد واحد، و تمتنع أفراده الأخرى بسبب من خارج، و هو كما ترى.

[١/١٩٦] قوله: و قد يمكن أن يجمع هذا كلّه في أنّ هذا الكلّي ... .

ظاهر السياق أنّ هذا معني آخر جامع للمعاني الثلاثة المتقدّمة لكن ليس كذلك، بل هو المعني الأخير بعينه، فلعلّ مراده أنّ هذا المعني الأخير أعمّ من المعنيين الأوّلين، و لايخفى بعده.

قيل: «مراده أنّ المعني الأخير يصلح أن يكون جامعاً بين المعاني، فانّه من جهة

---

١. ق : الكلى

٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٨٠

أن نفس تصوّره غير مانع من القول على كثيرين، متحقّق في سائر المعاني و ان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغائراً للبواقي»،[١] انتهى.

هذا أيضاً يدلّ على أنّه أخذ المعني الثالث بالنحو الّذي ذكرنا آنفاً، و لايخفى فساده.

[٢/١٩٦] قوله: و يجب أن يكون الكلّي المستعمل في المنطق و ما أشبهه هو هذا.

لأنّ نظر المنطقي و ما أشبهه يجب أن يكون عامّاً شاملاً للموجود و المعدوم و الممكن و الممتنع. قيل: «و انّما وجب أن يكون المستعمل في المنطق و ما أشبهه من العلوم الحقيقية سيّما الفلسفة الأولى[٢] هو هذا المعني بعمومه و شموله للأقسام الباقية»،[٣] انتهى.

و أنت خبير بأنّ هذا المعني على الوجه الّذي أخذه ليس شاملاً للأقسام الباقية بل مبائناً لها.

[١/١٩٧] قوله: فان سئلنا عن الفرسية لطرفي[٤] النقيض ... .

اعلم أنّ السؤال يحتمل وجوها:

أحدها: أن يسأل أنّ الفرسية بل هي في الواقع ألف، أم ليس بألف، أي موصوفة بها. فلابدّ في الجواب أن يقال: انّها ألف إن كانت متصفة في الواقع بها، أو[٥] ليست بألف ان لم تكن متصفة في الواقع بها.

ثانيها: أن يسأل أنّ الفرسية هل هي ألف أو باء من الشيئين اللذين لايمكن

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ١٨٢

٢. ق: سيما الالهى / م: ـ الفلسفة الاولى

٣. تعليقة الهيات الشفاء / ١٨٠

٤. م: بطرفي

٥. ق: ـ أو

اجتماعهما، و لاارتفاعهما عن أمر موجود؟ و يكون المراد أنّها متصفة بأيّهما؟ فحينئذ إن كانت الفرسية موجودة فلابدّ أن يجاب بتعيين إحديهما، و ان لم تكن موجودة فلايستحق الجواب؛ لأنّ جواب [الف - ١٥٩] هذا السؤال هو تعيين إحديهما و الحال أنّ كلّ واحد منهما مرتفع. نعم الصادق في الواقع هو سلب كلّ منهما.

فهذان[١] الوجهان ليسا ممّا[٢] نحن فيه.

ثالثها: أن يسال أنّها من حيث هي[٣] ألف أو ليست بألف، بمعني أنّ هذا السلب أو الايجاب نفس ذاتها أو داخل منها. و حينئذ أيضاً لايستحقّ الجواب، اذ كلّ من الطرفين ليس بواقع.

رابعها: أن يسال أنّها من حيث هي ألف أو ليست من حيث هي بألف، بمعني أنّ الألفية نفس ذاتها أو[٤] داخلة في ذاتها، أو ليست كذلك. و حينئذ لابدّ أن يجاب بالسلب، لكن يجب أن يتقدّم السلب بأن يقال: ليس من حيث هي بألف، بمعني أنّ الألفية ليست داخلة في ذاتها و لاعينها[٥]، اذ لو قدّم يتوهّم من أنّ السلب عين ذاتها أو داخل فيها، و ليس بناء تقديم السلب على أنّ القضية حينئذ تصير معدولة كما ظنّه بعضهم، اذ الظاهر من السياق أنّ نظر الشيخ ليس على هذا، مع أنّ صيرورتها معدولة حينئذ محلّ تأمّل، كما لايخفى.

خامسها: أن يسال أنّها من حيث هي ألف أو باء ـ أي الأمران اللذان في قوّة النقيضين ـ و يكون المراد أنّهما نفس ذاتها أو داخلان فيها. و حينئذ لايستحقّ الجواب، اذ كلّ من الشقين غير متحقّق. و انّما الجواب بتعيين أحدهما بعد وضع شيء منهما.

و بما ذكرنا ظهر أنّ طرفي المسألة فيما نحن فيه اذا كانا ايجاباً و سلباً، فحينئذ أيضاً

---

١. ق: فهو أن ٢. ك: بما
٣. ق: انها ٤. ق، م، ك: و
٥. ك: عدمها

لايستحقّ الجواب في صورة، لكن يستحقّ في صورة أخرى؛ فكلام الشيخ لابدّ أن يحمل على الصورة الأخيرة.

[١/١٩٩] قوله: على أنّه اذا قيل الانسانية الّتي في زيد ... .

وجه آخر لدفع الاشكال الّذي يتوهّم في أنّه اذا قيل: الانسانية الّتي في زيد من حيث هي انسانية هل غير الّتي[١] في عمرو؟ يلزم أن يقول في الجواب: لا، و هو أنّه اذا لزم أن يقال لا فتكون الانسانيتان واحدة بالعدد، هذا خلف. و كان الوجه الأوّل من الجواب أنّه لايلزم من أنّه اذا لزم في الجواب أن يقال: لا أن يقال أنّها واحد؛ لما قد عرفت أنّ في مثل جواب هذا السؤال يصحّ سلب النقيضين، اذ معني السلب و أنّ الغيرية ليست عين الانسان و لاجزءه، و كذا الاتحاد.

و حاصل هذا الوجه أنّ هذا السؤال ليس له صورة معقولة، اذ بعد أخذ الانسان من حيث هو انسان لايصحّ أخذ أنّه في زيد، اذ[٢] حيثية كونه في زيد تنافي حيثية من حيث هو انسان، لأنّها[٣] اعتبار زائد على الانسانية.

و أنت خبير بأنّ هذا الاشكال ليس ممّا له وقع أصلاً حتّى يحسن أن يطنب الكلام في دفعه على ما فعله الشيخ، مع أنّ هذا الوجه الأخير ممّا لايجدي أصلاً؛ اذ[٤] للسائل أن يقول: لايسأل أنّ الانسانية الّتي في زيد من حيث انّها انسانية تغاير الّتي في عمرو، أم لا؛ حتّى يقال في جوابه ما قلتم؛ بل يسأل أنّ الانسانية الّتي في زيد من حيث انسانية زيد هل هي غير الّتي في عمرو، أم لا؟ و حينئذ لايصحّ ما ذكرتم. فلابدّ في الجواب من التمسّك [ب - ١٥٩] بالوجه الأوّل بأن يقال: إن كان المراد أنّها موصوفة بالمغائرة، أم لا؛ فنجيب بأنّها[٥] موصوفة بها؛ و ان أريد أنّ حيثية المغائرة

---

١. ق : الشيء
٢. م : و
٣. ق : لانهما
٤. ق : و
٥. ص : انها

عين ذاتها أو جزئها فنختار أنّها ليست كذلك، و لايلزم من ذلك أن يكونا متحدين، بل الاتحاد أيضاً كالغيرية في هذا المعني.

[٤/١٩٩] قوله: إمّا ان نرجع الكناية.

أي الضمير.

[١١/١٩٩] قوله: فنقول انا لانجيب بأنّها ... .

قد عرفت فائدة تقديم السلب على الحيثية.

[١٤/١٩٩] قوله: و هيهنا شيء آخر، و هو أنّ الموضوع في مثل هذه المسائل ... .

هذا جواب آخر للاشكال المذكور. و قد عرفت أنّ هذا الاشكال لايليق بهذا الاطناب. و حاصل هذا الجواب: انّ هذه القضية يرجع الى الاهمال، أي تكون مهملة، و لايكون عنها جواب، اذ المهملة هي[١] ما يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من غير قيد، و الطبيعة يصحّ اتصافها بالمتقابلات. فاذا سئل أنّ طبيعة الانسان من حيث هي واحد، فلايصحّ أن يقال: انّها واحدة[٢] و[٣] ليست بواحدة[٤]، اذ قدتكون واحدة و قد تكون ليست بواحدة؛ فحينئذ لو سئل أنّها مغائرة لما في عمرو، لايجب أن يقال: انّها ليست بمغائرة حتّى يلزم الاشكال.

و هذا الجواب يجري على تقدير جعل السؤال سؤالاً عن الاتصاف أيضاً و قطع النظر عن أنّ السؤال ليس عن هذا، بل عن[٥] معني آخر كما في الجواب الأوّل هذا. و

---

١. ق: ـ هي
٢. م: واحداً
٣. ص: أو
٤. ق، م: بواحد
٥. ق: ـ عن

لايخفى أنّه لو أجري الاشكال على النحو الّذي قرّرنا لايتّجه هذا الجواب أيضاً.

[٥/١٩٩] قوله: الّا أن تجعل تلك الانسانية ... .

يعني: انّ هذه الوجه[1] يرجع الى الاهمال، و لايستحقّ الجواب الّا أن تجعل الانسانية مشاراً اليها و تجعل لها تعيّناً، و حينئذ يخرج عن الاهمال، لكن ينافيه أخذ قيد من حيث هي انسانية، اذ هذا القيد انّما يرجع الى الاهمال البتة، و هذا مثل ما ذكره في العلاوة المذكورة.

و قد علمت أنّه يمكن أخذ قيد الحيثية بنحو لاينافيه بأن أخذ الحيثية على أنّها انسانية زيد، فيضطرّ في الجواب الى ما ذكرنا، و تصير هذه التطويلات لغواً لاطائل تحته.

[٦/٢٠٠] قوله: ثمّ ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان ... .

يعني: ان ساهلنا و قطعنا النظر عن أنّها مهملة لايستحقّ الجواب. نقول في الجواب عن الاشكال: انّ الطرفين مسلوبان عنه على ما ذكر في الجواب الأوّل، الّا أن يكون السؤال أنّها هل هي موصوفة بالغيرية أم لا؟ و حينئذ نقول: انّ الانسانية الّتي في زيد موصوفة بأنّها تغاير الّتي في عمرو بسبب الأعراض الّتي تلحق الانسانية و بها صارت زيداً، فلايلزم إشكال.

[٧/٢٠٠] قوله: لاعلى معنى أنّه لابدّ ... .

و في بعض النسخ الصحيحة «الاّ على معنى»، و هو أظهر.

---

١. م: القضية

[٢٠٠/٨] قوله: فحينئذ نقول لابدّ لها من أن يصير غيراً بالأعراض الّتي معها ... .

لايخفى أنّ تلك الأعراض إن كانت أعراضاً تلحق الماهية بعد الوجود و بشرطها[١] فظاهر أنّها ممّا لاتصلح لأن تكون سبباً للغيرية، اذ ظاهر أنّ الانسانية في مرتبة الوجود أمر مشخص مغائر لجميع ما عداه من الأشخاص، و تلك الأعراض انّما تلحقها و[٢] تعرضها [الف - ١٦٠] بعد تشخّصها و امتيازها عمّا عداها.

و إن كان المراد بها[٣] ما يسمّيه القوم تشخّصاً و يزعمون أنّه متحد مع الماهية في الوجود، ففيه أيضاً: انّ البديهة حاكمة بأنّ الحصّة من الماهية الّتي تتحد مع هذا الأمر في الوجود مغائرة للحصّة الأخرى منها[٤] الّتي تتحد مع تشخّص آخر في الوجود مع قطع النظر عن هذا المقارن، و انكاره مكابرة صرفة. فلايجدي الاتحاد في الوجود مع التشخّص أيضاً في حصول المغائرة. بل الصواب أن يقال: انّ الماهية اذا وجدت بنحو كانت مغائرة لها اذا وجدت بنحو آخر، أي المغائرة بالشخص لاالمغائرة بالمعنى؛ و لانسلّم أنّ معنى واحداً بالنوع يلزم أن يكون فردان منه متحدين بالعدد و بالشخص، و ان لم يكن معهما معنى آخر في الوجود. و فهم هذا يحتاج الى دقّة نظر و مزيد تأمّل مع وجود ذهن سليم و طبع مستقيم.

[٢٠٠/١٠] قوله: فهي غير انسانية بالأعراض.

قد عرفت ما فيه و أنّه حقيق[٥] بالأعراض.

---

١. ق: يشترطهما / بعض النسخ: يشترطها

٢. ق، ك: ـ و

٣. ص: + و

٤. ق: فيهنا

٥. ق: حقيقي

[۲۰۰/۱۰] قوله: و يكون لهذه الأعراض تأثير ....

قد ظهر أنّه لاتأثير لها فيه.

[۲۰۰/۶] قوله: و معلوم أنّه اذا كان حيوان و شيء ....

قد علمت أنّه ليس في الواقع حيوان و شيء، بل مجرّد الحيوان لو فرض أنّ الحيوان[1] طبيعة نوعية. و على هذا توجيه الاعتبارات الثلاثة فيه أظهر، كما لايخفى.

نعم لو كان طبيعة جنسية فحينئذ يكون معه الفصل، و تجري الاعتبارات فيه بالنسبة الى الفصل و بالنسبة الى التشخّص.

[۲۰۱/۹] قوله: فالطبيعة[2] كالحيوانية و الانسانية بهذا الاعتبار ....

تقدّم الطبيعة بهذا الاعتبار على الطبيعة الشخصية غير ظاهر أصلاً، سواء كان الأمر في التشخّص على ما ذكرنا آنفاً أو على ما ذكره الشيخ. و إن كان الأمر على ما ذكرنا أظهر. و قس عليه الحال في تقدّم الطبيعة الجنسية على النوع.

و ما قيل[3] بعضهم: «انّ التقدّم يرجع[4] الى الأولوية في الوجود، و لاينافي ذلك الاتّحاد في الوجود»، فيه أنّ التقدّم ليس بهذا المعني و على تقديره، أي أولوية للطبيعة على الشخص. و كذا ما قيل: «أنّ[5] التقدّم و ان لم يكن بهذا المعني لكن يمكن[6] أن يكون الوجود الواحد تعلّقه بأحدهما أقدم من تعلّقه بالآخر»، فيه أنّه على تقدير صحّة ذلك ما الدليل على تحقّقه فيما نحن فيه؟

---

۱. ص : الحيوان ۲. في المصدر : فالطبيعة

۳. لم نعثر على صريح ألفاظها في *تعليقة الهيات الشفاء* / ۱۸۴-۱۸۵

۴. ق : ـ يرجع ۵. ص : ـ أن

۶. ص ، ك : ـ يمكن

[١٥/٢٠١] قوله: و هذا الحيوان بهذا[1] الشرط و إن كان موجوداً ... .

لايخفى أنّه لاشكّ أنّ حيواناً مّا اذا كان موجوداً كان الحيوان من حيث هو حيوان أي طبيعة الحيوان موجودة، سواء قلنا: انّ التشخص على النحو الّذي ذكرنا، أو على النحو الّذي ذكره الشيخ؛ اذ على ما ذكرنا تصير الطبيعة[2] باعتبار وجودها مشخّصاً، فالطبيعة تكون موجودة لامحالة، لكن بعد الوجود لايبقى اطلاقها بحالها، بل تصير متشخصّة، أي الماهية المأخوذة مع الوجود باعتبارها تكون متشخّصة، و هذا لاينافي كون المطلق موجوداً. و على ما ذكره الشيخ تكون الطبيعة مع التشخّص موجودة بوجود واحد، فالطبيعة المطلقة موجودة و إن كانت مع التشخص شخصاً.

نعم لو قيل: انّ الأشخاص لايشترك في أمر ذاتي، و المعاني الّتي نسميّها بالذاتيات انمّا [ب - ١٦٠] هي أمور منتزعة منها، فحينئذ لايلزم أن تكون الطبيعة[3] الكلّية موجودة، و انمّا الموجود هو الأشخاص فقط؛ لكن هذا كأنّه مخالف للضرورة، اذ البديهة حاكمة بأنّ الأشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك في أمر ذاتي في الواقع، و ليس مجرّد انّا[4] ننتزع منها أمراً واحداً. و انكاره سفسطة.

[١٠/٢٠٢] قوله: ثمّ الحيوان بما هو حيوان موجود.

بعد ما ذكر هذا القائل أنّ[5] الحيوان بما هو حيوان ليس موجوداً في الأشخاص، لاادري أنّ حكمه بأنّ الحيوان بما هو حيوان موجود من أي جهة؟ و ما الدليل عليه؟ و هل هو الاّ هذيان محض!؟

---

١. ق : لهذا	٢. ص : + على
٣. ق : بالطبيعة	٤. ق : انما
٥. ص : + ان

[۱٦/۲۰۲] قوله: فنقول ان[1] هذا الشكّ قد وقع من[2] الغلط من وجوه ... .

لايخفى أنّ هذا الشكّ لايلزم أن يكون الغلط فيه من وجوه، بل يمكن تقريره بوجه لايكون الغلط فيه الّا من وجه واحد بأن يقال: الحيوان الّذي موجود في هذا الشخص [۱]: إمّا أن يكون حيواناً مّا، أي صار حيواناً مخصوصاً[3]. فلايكون الحيوان من حيث هو حيوان موجوداً، [۲]: و إمّا أن لايكون حيواناً مّا أي[4] لم يصر[5] حيواناً مخصوصاً. فحينئذ يكون شيء واحد بالعدد موجوداً في الكثرة، و حينئذ الغلط فيه من جهة واحدة من الوجوه الّتي ذكرها الشيخ.

و هي انّا نختار الشقّ الأوّل، و نقول: انّ صيرورته خاصّاً لايستلزم أن لايكون المطلق موجوداً على ما بيّنا، و هذا هو الوجه الأوّل من الغلط الّذي ذكره الشيخ و لايرد حينئذ الوجه الثاني أصلاً.

و يمكن أن يوجّه أيضاً بنحو آخر بأن يقال: انّ الموجود [۱]: إمّا حيوان مّا فقط، و حينئذ[6] على هذا لايكون الحيوان من حيث هو حيوان موجوداً[7] و هو ظاهر، [۲]: و إمّا أن يكون أصل معني الحيوان موجوداً، فيكون معني واحد[8] بالعدد موجوداً في كثيرين. و هذا التقرير أولى و أظهر و أوفق[9] بالعبارة من الأوّل.

و على هذا أيضاً يكون الغلط من جهة واحدة، و هي أن يختار الشقّ الثاني و يقال: اذا كان أصل معني الحيوان موجوداً لايلزم أن يكون أمر واحد[10] بالعدد[11] موجوداً في كثيرين، لأنّ معني الحيوان ليس امراً واحداً بالعدد، بل انّما يلزم أن يكون

---

۱. ق ، ص ، ك : ـ ان
۲. في المصدر : فيه
۳. ق : محضاً
٤. ص ، ك : في
٥. ك : يصير
٦. ص ، ك ، م : ـ حينئذ
۷. ك : موجودان
۸. ص : واحداً
۹. م : أولق
۱۰. م : امراً واحداً
۱۱. ق : ـ بالعدد

أمر واحد بالمعني موجوداً في كثيرين، و لانسلّم استحالته، بل هو أوّل النزاع.

ثمّ هيهنا كلام آخر و هو أنّ الوجه الثاني من الغلط الّذي ذكره الشيخ يرجع الى الوجه الأوّل. بيانه: أنّه بعد ما سأل عن السائل و قال: ان عنيت أنّه لايخلو عن لزوم أحدهما فهو صادق، لم يجئ بجواب، سوى أنّه لايبطل بعروض الخصوص أو العموم طبيعة الحيوانية، فالحيوان و ان صار خاصّاً لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية، فطبيعة الحيوانية موجودة أيضاً. و ليس هذا الاّ ما قال في الغلط الأوّل أنّ حيواناً مّا اذا كان موجوداً كان[1] طبيعة الحيوان أيضاً موجودة، و لايلزم من كون الموجود حيواناً مّا أن لايكون الحيوان بما هو حيوان موجوداً، و هو ظاهر.

و بما ذكرنا ظهر أنّ الشيخ لم يأت بجواب الاشكال و لم يجئ بما يحسم به مادّة القيل و القال، اذ لو أجرى الشبهة على النحو الثاني الّذي ذكرنا، فلم يندفع بما ذكره الشيخ أصلاً. بل لابدّ أن يتمسّك بما ذكرنا من أنّ طبيعة الحيوان ليست أمراً واحداً بالعدد، [الف - ١٦١] و لامحذور في وجودها في الكثرة، فتثبّت!

[٤/٢٠٤] قوله: و لو كان يجوز أن يكون الحيوان[2] بما هو حيوان مجرّداً ... .

قد عرفت أنّ الكلّي الطبيعي لايجب أن يكون معه في الوجود شيء آخر به يتشخّص. نعم يكون من حيث الوجود و باعتباره مشخّصاً[3]. ثمّ انّ كان الكلّي ممّا يجب أن تكون له مادّة أو محلّ، فلايمكن أن يفارق بتلك المادّة أو المحلّ. و ان لم يجب له ذلك فيوجد في الخارج من دون مادّة و محلّ.

و لاشكّ أنّه لايمكن أن يكون مجرّداً عن الصفات[4] الاضافية و الاعتبارية. أمّا الصفات و الأعراض الحقيقية، فلادليل على شيء من جواز التجرّد عنها و عدمه[5].

---

١. كذا

٢. ص: للحيوان

٣. ك، م: تشخصاً

٤. ق، ك: + مجردة عنها في الخارج فتكون

٥. ص: عدمها

فالمثُل [١]: إن كان المراد منها أنّ الأشياء المادّية و ذوات المحلّ تكون مجرّدة عنها في الخارج، فتكون باطلة بعد ما ثبت أنّ تلك الأشياء لابدّ أن تكون في مادّة أو محلّ، و أنّه لايجوز أن يحلّ في محلّ ما لم يكن ذاته محتاجاً اليه.

[٢]: و إن كان المراد منها أشياء مجرّدة عن جميع اللواحق الخارجية حتّى الصفات الاضافية و الاعتبارية، فبطلانه ظاهر.

[٣]: و ان أريد كونها مجرّدة عن الصفات الحقيقية الخارجية، فبعض الأشياء أيضاً يمتنع[١] أن يكون كذلك. نعم بعضها في مقام الاحتمال.

[٤]: و ان أريد بها طبائع كلّية تكون بكليّتها موجودة في الخارج، بمعني أنّها لاتكون مأخوذة مع الوجود مشخّصة، فبطلانه أيضاً ظاهر؛ اذ البديهة حاكمة بأنّ كلّ موجود مع اعتبار الوجود مشخّص اليه، سواء كان موجوداً في الخارج أو في الذهن.

[٥]: و ان أريد بها أصل الطبائع، و قيل إنّها موجودة في الخارج، فهو كذلك في الواقع، و هو بعينه مذهب الشيخ.

[٦]: و ان أريد أنّ[٢] الطبائع بدون أمر موجود يكون به التشخّص موجودة متشخّصة، فهو أيضاً صحيح، و هو الّذي اخترناه و أشرنا اليه مراراً.

[١٠/٢٠٤] قوله: و قد اكتنفه من خارج شرائط و أحوال.

قد علمت حقيقة لزوم اكتناف الشرائط من خارج مفصّلاً.

---

١. ف: يمنع
٢. م: - ان

[١٣/٢٠٤] قوله: و لو كان هناك[١] حيوان مفارق كما يظنّون ... .

يعني لو تنزّلنا و سلّمنا أنّ هناك حيواناً مفارقاً و يجوز أن يجرّد الحيوان عن الشرائط و الأحوال في الخارج لم يكن ذلك هو الحيوان الّذي نطلبه و نتكلّم عليه، لأنّا نطلب حيواناً يكون مقولاً على كثيرين. بأن يكون نفس كلّ واحد واحد، و هذا الحيوان يكون مبائناً لكلّ واحد و ليس محمولاً عليه و ليس عين شيء منها فلاحاجة بنا اليه فيا نحن بسبيله، اذ كلامنا في الحيوان الكلّي الّذي يحمل على كثيرين، و يكون نفس كلّ واحد منها و مشتركاً و موجوداً فيها. و بيان حقيقة حاله و وجوده و نسبته الى الكثيرين. هذا محصّل كلامه.

و فيه موضع بحث و تفتيش، اذ الشيخ كما سيصرّح به تكون الكلّية عنده بمعني المطابقة للكثيرين، و الصورة العقلية عنده متصفة بالكلّية بمعني أنّها مطابقة للكثيرين، يعني: انّ كلّ واحد من الكثيرين اذا جرّد عن اللواحق [ب - ١٦١] الخارجية يرتسم في الذهن منه هذه الصورة، و اذا ارتسم من أحدها في الذهن هذه الصورة فاذا جرّد شخص آخر من اللواحق فلم ترتسم في الذهن[٢] صورة أُخري، بل تكفي الصورة الأولى، فيكون حمل الكلّي على كثيرين و وجوده فيهاو كونه عين كلّ واحد منها بمعني هذه المطابقة و هذه النسبة.

و حينئذ نقول اذا فرض[٣] صورة الحيوان مجرّدة عن اللواحق الخارجية كما تكون مجرّدة عنها في الذهن، و كانت موجودة في الخارج، فلاشكّ أنّها أيضاً مطابقة للكثيرين بالمعني المذكور، كما أنّ الصورة الذهنية مطابقة لها بذلك المعني من دون فرق. و القول بأنّه لايجوز أن يكون الحيوان مجرّداً في الخارج ـ كما يكون في الذهن، بل يكون معه اللواحق الخارجية، و حينئذ لايكون مطابقاً لكثيرين ـ ممّا لامدخل له

١. في المصدر: هيهنا
٢. ك: + منه هذا
٣. كذا

في المقام؛ اذ الكلام بعد التنزّل و تسليم جواز تجرّد الحيوان في الخارج و إن كان الشيخ يقول بأنّ الحيوان من حيث هو حيوان موجود في الأشخاص ـ كما صرّح به آنفاً ـ و يكون عين كلّ شخص و يحمل عليه. و يكون مراده أنّ كلامنا في طبيعة الحيوان الّذي يكون بهذه الأحوال و الحيوان المجرّد في الخارج، لاتكون بهذه الأحوال ضرورة أنّ كلّ موجود مشخّص، و لايمكن أن يكون موجوداً في كثيرين و محمولاً عليها.

فعلى تقدير تسليم جواز التجرّد في الخارج لايكون ممّا نحن بسبيله؛ فلاأدري ما الباعث له على أن تجعل الكلّية بمعني المطابقة و يتكلّف فيها ما تكلّف كما سيجيء الكلام فيه، و يصرفها عمّا هو ظاهر كلام القوم؟ و لِمَ لم‌يجعلها بمعني الاشتراك بين كثيرين أو جوازه إمّا في الواقع أو بالنظر الى نفس مفهوم الكلّي على ما مرّ من المعاني[1] الثلاثة المذكورة؟ و العجب أنّه لم يغفل أيضاً عن ذلك، اذ في الأصل الآتي احتمل أن تكون الكلّية بهذا المعني.

و أنت خبير بأنّه مع عدم الغفلة عن ذلك و مع الذهاب الى ما ذكرنا[2] من كون طبيعة الحيوان موجودة في الأشخاص و محمولة عليها بل متحدّة معها، و مع ملاحظة تعريفات الكلّي من العجب جدّاً أن يجعل الكلى بمعنى آخر يحتاج فيه الى ما سيتكلّفه من دون فائدة و جدوي أصلاً، و لم يجعله بالمعني المتبادر الظاهر. و لعلّ الشيخ لم يحقّق أمر الكلّي الطبيعي كما هو و لم ينقّحه[3] على وجهه، و في أثناء كلماته قديأتي بما هو الصواب من حيث لايشعر، و لذا يتمجمج في الكلام، و لم تتناسب أجزاء كلماته و لم يتسّق نظم عباراته، كما لايخفى على من له أدني دربة و يسير تميز.

---

١. ص: المطلق
٢. ص، ك: ذكر
٣. ص: ينتجه

[١٧/٢٠٤] قوله: و المأخوذ بذاته هو الطبيعة الّتي يقال انّ وجودها أقدم ....

قد عرفت ما في هذا التقدّم[١].

[١/٢٠٥] قوله: و هو الّذي يخصّ[٢] وجوده ....

لم يظهر محصّل لهذا الكلام أصلاً، سواء قلنا انّ وجود الكلّي الطبيعي على نحو ما ذكرنا من أنّ الماهية يوجد من دون انضمام أمر هو التشخّص اليها، فتصير متشخّصة باعتبار الوجود، أو على النحو المشهور من أنّها يوجد مع التشخّص بوجود واحد [الف - ١٦٢] اذ على كلّ من النحوين لامعني لهذا الكلام، الّا أن يقال: انّ الشيخ لمّا قال بتقدّم[٣] وجود الطبيعة[٤] على وجود الشخص و ان كانا متحدين في الوجود[٥]، فحينئذٍ يجوز أن لايكون للطبيعة الجزئية مدخل في وجود الطبيعة و إن كان لها مدخل في وجود الشخص.

ثمّ انّ الطبيعة الجزئية أيضاً لاندري ماالمراد منها؟ و لعلّ غرض الشيخ من هذا الكلام ما سيذكره في طي الفصل الأخير[٦] من المقالة السادسة، فارجع اليه! و بالجملة كلمات[٧] الشيخ في هذا المقام على أكثرها أثر الظلّام.

[٨/٢٠٥] قوله: و هو بهذا الاعتبار كلّي.

قد عرفت أنّ جعل الكلّية بهذا المعني ممّا لامحصّل له؛ اذ ظاهر أنّ غرض المنطق و الحكيم ممّا يتعلّق بنفس المعني، و اذا كان نفس المعني موجوداً في كثيرين، و كان الكثيرون[٨] أفراداً لها و يكون هو محمولاً عليها، فالكلّي يكون هذا المعني البتة، و

---

١. ص : القدم
٢. ك : يختص
٣. ص : مقدم
٤. م : الماهية
٥. ص : + الواقع
٦.
٧. ق : نكات . ك : .كلمات
٨. ق ، م : الكثيرين

يكون الكثيرون[١] أفراده؛ فلاوجه حينئذ لجعل الصورة الذهنية كلّية، و جعل كلّيتها بمعنى المطابقة الّتي ذكرها، و جعل الكثيرين أفرادها بهذا المعني البعيد.

نعم لو لم يقل أحد بوجود الطبيعة في الخارج[٢] فلابدّ له من جعل الكلّية بمعني المطابقة، أمّا الّذي قال به فهو في فسحة منه، و الشيخ مع قوله به ما كان له حاجة الى هذا القول الغريب[٣]، فلاأدري لم قال به؟ و لعلّ وجهه ما قلنا[٤] انّه لم يفهم معني وجود الكلّي في الخارج على ما هو وجهه و حقيقته، و أنطق به من حيث لايفهم، فلذا اضطرب في المقام و يتمجمج[٥] في الكلام.

[١٤/٢٠٥] قوله: فهي بالقياس الى النفس الجزئية الّتي انطبعت فيها شخصية.

لايخفى أنّ الكلية اذا كانت بمعني المطابقة فهذه الصورة كلّية ليست الاّ[٦]، فما الوجه في القول بجزئيتها و الاعتذار عن اجتماع الكلّية و الجزئية فيها بأنّها باعتبارين؟

و الظاهر أنّ الحكم بجزئيتها ليس الاّ باعتبار جعل الجزئية و الكلّية بالمعني الّذي ذكرنا. فهيهنا أيضاً وقع غفلة أخرى للشيخ حيث جعل الجزئية و الكلّية بهذا المعني، و بالجملة كون الجزئية و الكلّية بهذا المعني أمراً[٧] تكثّر في الأذهان بعد تعلم شيء من المنطق و الحكمة. فليلتفت الذهن اليه من حيث لايشعر، و هذا الكلام من الشيخ من هذا القبيل فليته كان فطرته باقية على هذا الحال، و لم يشوّشها بكثرة القيل و القال، و لم يأت أصلاً بحكاية المطابقة الغير المطابقة للصواب، كما لايخفى على ذوي الألباب.

---

١. ق ، م : الكثيرين
٢. ق : ـ في الخارج
٣. ق : ـ الغريب
٤. ص : قلناه
٥. يتمجمج في الكلام : لايبيّن الكلام و لايفيد بها.
٦. كذا و في العبارة اضطراب
٧. ق : امرار

[١٦/٢٠٥] قوله: و لأنّ الأنفس الشخصية كثيرة بالعدد، فيجوز اذن أن تكون هذه الصورة .... .

هذا أيضاً من بركات البرامكة أي من بركات القول بكون[١] الكلّية بمعني المطابقة، اذ لو جعل الكلّية بالمعني الّذي ذكرنا، فالكلّي هو نفس الحيوان و نسبته الى الأشخاص الذهنية الخارجية سواء؛ فكما أنّه كلّي بالنسبة الى الحيوانات الخارجية بمعني حمله عليها و وجوده فيها و اتحاده بها، كذلك كلّي بالنسبة الى الحيوانات الذهنية [ب - ١٦٢] و صور ماهية الحيوان الموجودة في الذهن؛ اذ ماهية الحيوان اذا وجدت في الذهن يصير بسبب[٢] وجودها متشخّصة[٣]، فيكون الحيوان بما هو حيوان كلّياً بالنسبة اليها كما أنّه كلّي بالنسبة الى الأفراد الخارجية من دون فرق أصلاً، و حينئذ لاحاجة الى أن يجعل لجزئيات[٤] الصور الذهنية[٥] كلّياً آخر سوى كلّي الجزئيات الخارجية. فأمّا اذا جعل الكلّية بمعني المطابقة فالكلّي يكون الصورة الذهنية لانفس المعني. و لمّا كانت جزئيتها بالمعني المتعارف ممّا لايمكن انكاره و لم يذهب و هم الى نفيه لما ذكرنا من ارتكازه في الأذهان فاضطرّ الى اعتبار كلّي آخر لها، فاحتيل بما احتيل لتصحيح هذا المعني.

و ليت شعري أنّه لمّا لم يغفل[٦] عن كون الجزئية بهذا المعني، لم غفل عن كون الكلّية أيضاً بهذا المعني؟ و لعلّ السر فيه ما أشرنا اليه غير مرّة أنّه لم يأخذ معني وجود الكلّي على وجهه. و الجزئية بهذا المعني أمر ظاهر لاارتياب فيه، فلم يغفل[٧] عنها و جعل الصور الذهنية جزئيات.

و أمّا الكلّية بهذا المعني فهي تحقّقها نوع خفاء، و في بادي الرأي يأبي الذهن

---

١. ك : تكون
٢. ق ، ص ، م : سبب
٣. ق : مشخصة
٤. ق : فجزئيات
٥. ق : الماهيّة
٦. ق : يعقل / ك : ينقل
٧. ق : يعقل / ك : ينقل

عنه، و يقيس المعني الواحد على الأمر الواحد بالعدد، و لايجوز وجوده[١] في كثيرين؛ فلذا يحتال في جعل الكلّية بمعني آخر.

ثمّ ان فرض أنّه يقول أيضاً أحدٌ بأنّ نفس الحيوان موجود ـ كما قال الشيخ ـ لكن مع ذلك يمكن أن يغفل[٢] عن أنّ هذا هو بعينه القول بأنّ هذا المعني الواحد موجود في كثيرين و متحد معها و محمول عليها، و هو معني الكلّية، و لاحاجة الى اعتبار معني آخر لها[٣]. فهذا ما وصل اليه فهمي في سرّ هذا الأمر الغريب الصادر عن الشيخ، و لعلّ له وجه آخر لم يظهر لي و يظهر لغيري!

[٤/٢٠٦] قوله: فالأمور العامة من جهة موجودة في[٤] الخارج و من جهة ليست.

كان مراده كما صرّح به بعيد ذلك أنّها موجودة في الخارج لامن حيث[٥] الكلّية و العموم، و ليست بموجودة فيه من هذه الحيثية، بل في العقل.

و لايخفى أنّ الكلية اذا كانت بمعني المطابقة فلاشكّ أنّ الكلّي من حيث الكلّية ليس بموجود الّا في العقل، اذ الكلّي حينئذ يكون هو الصورة العقلية، و هي ليست بموجودة في الخارج، لكن وجوده في الخارج لامن حيثية الكلّية أيضاً لامعني له، اذ الصورة العقلية لاوجود لها في الخارج أصلاً، الّا أن يتكلّف و يقال: المراد منه أنّ اصل الطبيعة الحاصلة في ضمن الصورة العقلية بعد تجريده عن المشخّصات العقلية موجود في الخارج و هو كما تري.

و أمّا اذا كانت بالمعني الّذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين و الوجود فيها و الحمل عليها، فحينئذ أيضاً المشهور بين القوم أنّ الكلّي من حيث الكلّية ليس

---

١. ق: وجوه
٢. ق: بعقل
٣. ص، ك: ـ ثم ان فرض ... لها
٤. في المصدر: من
٥. ص: حيثية

موجوداً في الخارج، بل الكلية انّما يعرضه[١] في الذهن فقط، و هذا[٢] عندي منظور فيه. اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن أيضاً متشخصّة، كما باعتبار كونها في الخارج؛ اذ الوجود يورث التشخّص، سواء كان ذهناً[٣] أو خارجاً [الف - ١٦٣] فكما أنّ الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست مشتركة بين كثيرين و لاموجودة فيها و محمولة عليها، فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه؛ و كما أنّه اذا اعتبرت من حيث هي و قطع النظر عن وجودها الذهني تكون[٤] مشتركة فيها و محمولة عليها، فكذا اذا قطع النظر عن وجودها الخارجي فلافرق اذاً في الاتصاف بالكلّية بين الخارج و الذهن.

فالظاهر أنّ الماهية ـ سواء كانت موجودة في الخارج أو في الذهن ـ تكون متصفة بالكلّية، لكن تكون الكلّية عارضة لنفس الماهية من حيث هي لا لها[٥] من حيث هي موجودة، كما حال الوجود بعينه، اذ هو أيضاً عارض لنفس الماهية من حيث هي لها من حيث هي موجودة[٦]، و هو ظاهر. فالكلّية على هذا تكون من لوازم الماهية لامن العوارض الذهنية؛ و قد فصّلنا الكلام فيه في *تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد*[٧].

[٢٠٦/٤] قوله: أمّا شيء واحد بعينه بالعدد ... .

لاشكّ في امتناع ذلك و أنّ الكلّي ليس كذلك، أي بأن[٨] يكون أمراً متعيّناً[٩] موجوداً في كلّ واحد من أفراده، بل كلّ فرد أمر معيّن ممتاز عن الفرد الآخر بشخصه،

---

١. ق: يفرضه
٢. ص: فهذا
٣. ص: ذهنياً
٤. م: كون
٥. ق: لانها
٦. ق: ـكما حال ... موجودة
٧. المصدر، ورق
٨. م: ان
٩. ق: معيناً/ م: و تعيناً

و العقل ينتزع من فرد معين منه[1] معنىً و يحكم بأنّ هذا المعني وجد في هذه المادّة مثلاً، فصار هذا الشخص؛ و كذا ينتزع هذا المعني من فرد آخر منه و يحكم بمثل ذلك، و هكذا الحال في جميع الأفراد. و اذا كان هذا المعني نوعاً فليس في أفراده شيء غير هذا المعني، مع أنّ كلّ واحد منها ممتاز عن الآخر بالذات و لامحذور فيه كما أشرنا اليه سابقاً. و اذا كان جنساً فيوجد[2] في أفراده معني آخر سواه، و هذا هو معني اشتراكه بين كثيرين و حمله عليها و وجوده فيها. هكذا ينبغي أن يفهم وجود الكلّي و اشتراكه بين كثيرين.

[٦/٢٠٦] قوله: بل الأمور العامّة من جهة ما هي ... .

قد عرفت تحقيق الحال فيه.

١. ق: من

٢. لد: فيؤخذ

[الفصل الثّاني]

[في كيفيّة كون الكلية للطبائع الكلّية، و اتمام القول في ذلك، و في الفرق بين الكلّ و الجزء و الكلّي و الجزئي]

[٥/٢٠٧] قوله: و هو هذه الطبيعة عارضاً [لها] أحد المعانى الّتي سميناها كلّية.

قد علمت أنّ هذه المعاني غير المعني الّذي اختاره[١] الشيخ أنّه كلّية، و أنّ الصواب جعل الكلية أحدها، لا ما اختاره[٢] الشيخ.

[٦/٢٠٧] قوله: و ذلك المعني ليس له وجود مفرد في الأعيان البتة.

لاشكّ في ذلك سواء جعل الكلية أحد تلك المعاني و ما اختاره الشيخ.

[٨/٢٠٧] قوله: حتّى يكون في الأعيان مثلاً شيء هو انسان و هو ذاته بعينه ....

لايخفى أنّ عروض الكلّية في الخارج شيء من الأشياء بهذا المعني ـ أي بأنّ يعرض شيئاً معيّناً في الخارج أنّه موجود في هذا و في هذا و محمول عليهما ـ ممّا

---

١. ق، م: اختار   ٢. ق: اختار

لاشكّ في امتناعه، لكن عروض الكلّية في الخـارج ليس منحصراً فيه، بل له احتمال آخر[١]، و هو ما أشرنا اليه آنفاً، و هو أنّ نفس الماهية يصدق عليها[٢] في الخارج أنّها موجودة في هذا و في هذا، فبمجرّد امتناع الاحتمال الأوّل لايحصل مطلوب الشيخ من أنّ الكلّية لايلحق الاّ في النفس، الاّ أن يصطلح و يقال: انّ اللحوق في الخارج هو أن يلحق الشيء للشيء باعتبار وجوده في الخارج، و حينئذ لاتكون الكلّية من اللواحق الخارجية، لكن على هذا لاينبغي جعلها [ب - ١٦٣] من اللواحق الذهنية، اذ اللواحق الذهنية على هذا القياس ينبغي أن تكون ما تلحق الشيء باعتبار وجوده في الذهن، و الكلّية[٣] ليست كذلك أيضاً، بل ينبغي جعلها قسماً ثالثاً بأن يصطلح أنّها من لواحق الماهية من حيث هي.

[١٢/٢٠٧] قوله: و أمّا الكلّية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه.

قد شرح في الميزان هذا المعني، و هو كون شخص واحد موجوداً[٤] في الخـارج ينسب اليه أشخاص، كزيد الّذي ينسب اليه أولاده و أقاربه و بلده واحدة[٥]، ينسب اليها ساكنوها و المتولّدون فيها، و هكذا.

[١٥/٢٠٧] قوله: لأنّ مثل هذه الطبيعة ....

قد مرّ أن تكثّر النوع لايلزم أن يكون بسبب الأعراض، و أنّ العرض لايجدي في تكثّره أصلاً. و كذا يقال له التشخص و أنّه موجود مع النوع بوجود[٦] واحد، بل الشخص ليس الاّ عين النوع فقط، لكنّ النوع باعتبار كلّ وجود ذات مشخّص ممتاز

---

١. ق : ـ آخر
٢. ق، ك : عليه
٣. ك : ـ الكلية
٤. م : موجود
٥. كذا في النسخ
٦. ص : بموجود

عنه باعتبار وجود آخر. فاذا قيل[1] بأنّ تكثّر الأشخاص باعتبار المادّة، فلابدّ أن يقال: انّ الوجود في خصوص مادّة يوجب أن تصير الماهية الموجودة فيها هذا الشخص بعينه؛ و الاّ فظاهر أنّ المادّة أمر مغائر في الوجود لهذا الشخص و امتياز الأشخاص بالذات.

و اذا جاز ذلك فلِمَ لَم يجز أن يقال: انّ الوجود الحاصل من فاعل خاصّ أو شرط خاصّ مثلاً يوجب أن تصير الماهية الموجودة به هذا الشخص بعينه؟ كيف و قد تكون المادّة واحدة مع تكثّر الأشخاص لأن يحلّ مثلان في مادّة واحدة وقتين مختلفين؛ ففي هذه الصورة لامحيص من أن يقال أنّ اختلاف الوقتين سبب لذلك، و ظاهر أنّ اختلاف الفاعل أو الشرط مثلاً ليس بأقلّ من اختلاف الوقت في هذا المعني ان لم يكن بأزيد منه.

على أنّه لو سلّم أنّ امتياز الأشخاص بالأعراض أو بالأمور الّتي يسمّى تشخّصاً نقول: انّ هذه الأعراض المختلفة أو التشخّصات المختلفة كما يمكن أن تحصل بسبب اختلاف المواد بل بسبب اختلاف الأوقات، فلِم لم يمكن أن تحصل بسبب اختلاف الفواعل أو[2] الشرائط و الآلات أو نحوها؟ لابدّ لنفيه من دليل؛ اذ البديهة[3] لاتحكم بالفرق، بل لايبعد أن يدّعي حكمها بعدمه.

[١/٢٠٨] قوله: و أمّا بالموادّ فلتجرّده[4].

لعلّه يكون بالمحال، و امتناع حلول المجرّد لادليل عليه. فيكون عروضها بسبب يتعلّق بالمادّة انحصار السبب في المادّة، و ما يتعلّق بها ممنوع.

---

١. ق: فعل
٢. ص، ك: و
٣. ص: البداهة
٤. م: المجرّدة

[٥/٢٠٨] قوله: فيكون وجوده مستلحقاً به أعراضاً[1] ... .

قد علمت أنّ كون التشخص[2] بالأعراض و الأحوال اللاحقة من خارج ممّا لامعنى له.

[٩/٢٠٨] قوله: فهذه حال وجود الكلّيات.

قد عرفت حال وجودها بما لامزيد[3] عليه.

[١٠/٢٠٨] قوله: و ليس يمكن أن يكون معني هو بعينه ... .

قد مرّ أنّ هذا ممّا لاشكّ فيه و لايصحّ لعاقل أن يقول به.

[١١/٢٠٨] قوله: كان ما يعرض[4] لهذه الانسانية في زيد ... .

اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض أو بالتشخّص ـ على ما هو زعم الشيخ ـ [الف - ١٦٤] فلايتمّ هذا الاستدلال على مطلبه، اذ الانسان اذا فرض أنّه أمر واحد بعينه و تعرضه عوارض خاصّة أو[5] يلحقه[6] تشخّص خاص و يصير زيداً، و[7] [تعرضه] عوارض أخرى أو تشخّص آخر و يصير عمرواً. فحينئذ [١]: إن كان المراد بالعوارض ـ الّتي قال الشيخ انه يلزم أن تعرض لهذه الانسانية في زيد بالعرض لعمرو ـ العوارض الّتي بها تصير الاشخاص أشخاصاً، فنقول هذا ممّا لامحذور فيه، اذ الانسان الّذي هو أمر واحد بعينه يجوز أن يعرض له عرض خاصّ و صار زيداً، و عرض آخر و صار عمرواً[8]، اذ لعلّ هذه الأعراض لم تكن متضادة و إن كانت

---

١. ص: اعراضاً
٢. ق: الشخص
٣. ص: يزيد
٤. ق: بالفرض
٥. [illegible]
٦. ق، ك: + او
٧. ص: او
٨. ص: عمرو

متخالفة.

[٢]: و إن كان المراد بها ما تعرض لزيد و عمرو بعد صيرورة الانسان ايّاهما، فلايلزم ذلك، و هو ظاهر.

فالأولى أن يقال: من البديهي أنّه لايجوز أن يكون أمر واحد بعينه في هذا المكان و ذلك المكان في وقت واحد، و[١] أيضاً من المعلوم بديهة أنّ الانسان صار متحداً مع زيد و عمرو، و كيف يجوز أن يصير شخص واحد متحداً مع شخصين!؟ و هذا ممّا يؤيد ما ذكرنا من أنّ الشخص عين ماهية النوع لا النوع مع أمر آخر، كما لايخفى.

[١/٢٠٩] قوله: فان نظرت الى الانسانية بلاشرط آخر ... .

قيل في شرحه: «فاذا نظرت الى الانسانية بلاشرط، فليس هذا النظر نظر اضافتها الى الأشياء بالعموم و الاشتراك بوجه، كما سبق مراراً من أنّها من حيث نفسها ليست بكلّية و لابجزئية»،[٢] انتهى.

و[٣] لايخفى أنّه قد ظهر بما قرّرنا أنّ الانسان في نفسه كلّي بالمعنى المشهور، لأنّ هذه الطبيعة يصدق عليها أنّها توجد في أشياء كثيرة و يحمل عليها و يتحد معها، و لاحاجة لها في صيرورتها كلية الى أمر آخر من عروض عموم و نحوه، بل العموم هو الكلّية بعينها. و أمّا الجزئية فتعرض لها بعد عروض الوجود[٤] لها و باعتباره؛ نعم الكلّية بالمعنى الّذي ذكره الشيخ انّما يعرض لها[٥] بعد وجودها في الذهن و صيرورتها صورة ذهنية على ما أشرنا اليه.

---

١. يمكن أن يقرأ ما في ق : واحدة
٢. تعليقة الهيات الشفاء / ١٩٠
٣. ق ، م : ـ و
٤. ص : بالوجود
٥. ق : اما

[۳/۲۰۹] قوله: فقد بان أنّه ليس يمكن أن تكون الطبيعة توجد في الأعيان ....

قد بان أنّ ما لايمكن هو بمجرّد أن تكون الطبيعة أمراً واحداً بعينه موجوداً في الأعيان و تعرضها الكلية و الاشتراك، و أمّا اذا كان أمراً واحداً بالمعنى لا بالعدد ـ موجوداً في الأعيان و مشتركاً بين كثيرين، و تكون هذه الصفة ثابتة له في الخارج و الذهن معاً ـ فلم يبيّن بطلانه، بل هو الصواب البتة.

[۴/۲۰۹] قوله: و انّما تعرض الكلّية لطبيعة ما اذا وقعت في التصوّر الذهني.

قد علمت أنّ هذا في المعنى الّذي ذكره الشيخ مسلّم، و أمّا في المعنى الآخر فلا.

[۷/۲۰۹] قوله: بل لأجل أنّه مقيس الى أعيان كثيرة ....

أي المطابقة المذكورة.

[۸/۲۰۹] قوله: و أمّا من حيث[1] هذه الصورة هيئة[2] جزئية ....

قد علمت أنّ الحكم بجزئية هذه الصورة مبناه[3] على اصطلاح الاشتراك لاالمطابقة، فقد رجع[4] الى الاصطلاح الآخر من غير أن يشعر[5].

---

۱. المصدر: + ان

۲. المصدر: + في نفس

۳. ق: بناه

۴. ق، ص: يرجع

۵. ك، م: من حيث لايشعر

[١٢/٢٠٩] قوله: و من حيث أنّها يشترك[١] فيها[٢] كثيرون على أحد الوجوه الثلاثة ....

قد ظهر أنّ الوجوه الثلاثة غير ما ذكره الشيخ و جعلها آئلة الى ما ذكره بعيد جداً و أنّ معانيها الظاهرة [ب - ١٦٤] صحيحة مطابقة للواقع، و لاحاجة الى أن يتكلّف و يجعل بمعني المطابقة.

[١٥/٢٠٩] قوله: و اذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم تكن[٣] مشتركة[٤] ....

لايخفى أنّ الشركة في الأمور[٥] لابدّ فيها أن تكون اضافة لأمر واحد لالذات واحدة، على ما بيّنا في تحقيق معني الكلّي و وجوده في أفراده بتحقّق[٦] الاضافة لأمر واحد بالمعني، و ان لم تكن واحدة بالذات و لايلزم منه أن تكون الاضافة لذوات كثيرةالذوات الكثيرة هي الأفراد و ليست هي مشتركة بين كثيرين، بل المشترك هو نفس[٧] ذلك المعني الكلّي و هو أمر واحد بالمعني. و قد علمت أنّ الشركة تكفي فيها اضافة أمر واحد بالمعني، و لايحتاج الى أمر واحد بالذات. و صيرورة ذلك الأمر الواحد بالمعني ذواتاً كثيرة لايستلزم أن تكون الاضافة لتلك الذوات، بل الاضافة انّما هي لنفس ذلك المعني بلاشرط صيرورته تلك الذوات، و هو ظاهر.

و من العجب أنّ الشيخ سيعترف بعد ذلک و قد اعترف سابقاً أيضاً أنّ نفس الطبيعة موجودة في كثيرين، و أنّها يصدق عليها أنّها لو قارنت هذه المادّة و الأعراض كانت هذا الشخص، و لو قارنت مادّة و عوارض أخرى كانت شخصاً آخر؛ و هل هو الّا الاشتراك؟ فكيف كان جائزاً مع قوله هيهنا بأنّ الشركة لابدّ فيها

---

١. ك : مشترك
٢. م : لها
٣. ص : ـ لم يكن
٤. في المصدر : شركة
٥. ق : أمور
٦. م : يتحقق
٧. ق : ـ نفس

أن تكون الاضافة لذات واحدة، اذ ظاهر أنّ هذا المعني بلاشرط ليس ذاتاً واحدة.

و لو قيل: انّه ذات واحدة، فلِم يغترّ[1] من[2] جعل الشركة بالنسبة اليه و يجعلها بالنسبة الى الصورة الذهنية الواحدة بالذات. و بالجملة كلماته في هذا الموضع بل في كثير من المواضع ممّا يقتضي منه العجب.

[١/٢١٠] قوله: و النفس نفسها تتصوّر أيضاً ... .

قد علمت أنّ عند جعل الكلّية بالمعني الّذي ذكرنا لاحاجة الى تجشّم هذه المؤونة بالكلّية.

[٨/٢١٠] قوله: الّا بحكم هذه الجواز المعتبر.

كان المراد به أنّه يجوز أن يسبق هذا الفرد ابتداء الى الذهن، فيؤثّر فيه مثل هذاالأثر الّذي أثر ذلك الفرد المفروض سابقاً.

[١٠/٢١٠] قوله: أو المؤثّر بها.

كأنّه على صيغة اسم الفاعل. و المراد بـ«المؤثرات»[3]: الأشخاص الخارجية، و «المؤثر بها»: الطبيعة الّتي في ضمنها.

[٢/٢١١] قوله: فانّ هيهنا مناسبات في الجذور الصمّ.

كان مراده أنّه يمكن أن يتصوّر في جذر العشرة مثلاً أمور غير متناهية، كالثلاثة و نصف أو ربع أو ثلات أو خمس و هكذا.

---

١. الكلمة في كلّ النسخ غير واضحة. / م : يعز

٢. ك : فلم يفرض

٣. ص : بالمؤثران

[١٦/٢١١] قوله: و ليست فيه كلّية موجودة .... .

[١]: ان أراد أنّ الكلّية بالمعني الّذي ذكرنا ليست معني موجوداً في الأعيان، فهو كذلك. [٢]: و ان أراد أنّ اتصاف الطبيعة بها ليس في الأعيان فقد عرفت أنّه ليس كذلك. نعم الكلّية بالمعني الّذي ذكره كذلك و كلامه فيها.

[١/٢١٢] قوله: فان جعل هذا الاعتبار .... .

قد علمت أنّ الاعتبار الرابع هو الحري بأنّ يجعل معني الكلّية لاغير.

[٢/٢١٢] قوله: و أمّا الكلّية الّتي نحن في ذكرها .... .

قد عرفت أنّ هذا ممّا لاوجه [الف - ١٦٥] لجعله معني الكلّية و لاضرورة اليه. و أنّ الصحيح المناسب لنظر المنطقي و الحكيم هو جعل الاعتبار الرابع و ما يحذو حذوه معناها.

نعم على رأي من لايقول بوجود الطبائع في الأعيان لابدّ أن يجعل الكلّية بهذا المعني الّذي ذكره الشيخ؛ و أمّا من يقول به فلامعني لأن يجعل هذا المعني معني الكلية.

[٤/٢١٢] قوله: يكون موجوداً في الأشياء.

أي يكون موجوداً في جملة الأشياء الخارجية.

[٥/٢١٢] قوله: فليس موجوداً الّا في التصوّر.

قد عرفت أنّ الكلّية اذا كانت بمعني المطابقة و كان موصوفها الصورة العقلية، فلم يكن الكلّي من حيث هو كلّي موجوداً في الخارج، بل في الذهن. بل على هذا لايكون الكلّي مطلقاً موجوداً في الخارج، و لاحاجة الى التقييد بقولنا من حيث هو كلّي. و

أمّا اذا كانت بمعني الاشتراك و كان موصوفها الطبيعة من حيث هي، فالكلّي موجود في الخارج لامطلقاً فقط، بل من حيث هو كلّي أيضاً.

و الحاصل أنّ كلام القوم طرّاً مختل في هذا المقام. أمّا القائلون بأنّ الكلّية بمعني المطابقة ـ كالشيخ و اتباعه فلأنّه على قولهم ـ لاحاجة الى أن يقال: انّ الكلّي من حيث هو كلّي ليس بموجود في الخارج، بل هو ليس بموجود في الخارج مطلقاً.

و لو قيل بأنّ الصورة العقلية موجودة في الخارج على ما قال بعض، فحينئذ الكلّي من حيث هو كلّي موجود في الخارج. و أمّا القائلون بأنّ الكلّية بمعني الاشتراك، فلأنّه على هذا يكون الكلّي من حيث هو كلّي أيضاً موجوداً في الخارج، و[1] لايصحّ حينئذ[2] أن يقال كما قالوا: انّه من حيث هو كلّي ليس بموجود في الخارج، كما مرّ بيانه.

[٨/٢١٢] قوله: و أمّا طبيعة الكلّي فانّها تقوّم[3] الأجزاء الّتي فيها[4].

و في بعض النسخ: «الجزئيات الّتي فيها»، و المراد بـ «الأجزاء» أيضاً الجزئيات، و لايخفى أنّ الكلّي اذا كان[5] هو الصورة العقلية على ما هو رأي الشيخ فلايكون مقوّماً لجزئياته. و لو أراد به الطبيعة الّتي في ضمن الصورة فليت شعري لم لم‌يجعل الكلّي هذه[6] الطبيعة، و لم يجعل الكلّية بمعني الاشتراك؟ و أيّ باعث على جعلها بمعني المطابقة و جعل موصوفها الصورة العقلية؟ و هل هي الّا من جملة الغرائب.

[٩/٢١٢] قوله: و أمّا طبيعة الكلّي فانّها جزء من طبيعة الجزئيات.

قد عرفت ما فيه.

---

١. كذا في النسخ
٢. ق: ـ حينئذ
٣. ص: مقوم
٤. في المصدر: فيه
٥. ق: كانت
٦. ص: بهذه

[١١/٢١٢] قوله: و من طبيعة الأعراض الّتي تكتنفها[١] مع المادّة.

قد مرّ غير مرّة أنّ الأعراض لامدخل لها في تقوّم الأشخاص.

١. ق: يكشلها

[الفصل الثّالث]

[في الفصل بين الجنس و المادّة]

[١٤/٢١٣] قوله: و في مثال يكثر اشكاله على المتوسّطين في النظر.

كان[1] وجه كثرة الاشكال في هذا المثال - أعني مثال الجسم - أنّه اشتهر بينهم أنّ الطبيعة الجسمية نوع، و مع ذلك يقولون: انّ الجسم جنس لما تحته. فينشأ الاشكال، و يتحقّق[2] الفرق بين الجسم و المادّة. ينحلّ هذا الاشكال؛ اذ الطبيعة الجسمية اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى التشخّصات الّتي لها في ضمن الموادّ كانت نوعاً، و اذا أخذت لابشرط بالنسبة الى الفصول الّتي لأنواع الأجسام كانت جنساً.

[٢/٢١٤] قوله: فاذا [ب - ١٦٥] أخذنا الجسم جوهراً ذا طول و عرض و عمق ....

لايخفى أنّ حاصل كلام الشيخ بطوله أنّ معنى واحداً قد يعتبر تارةً لابشرط بحيث يجوز أن يدخل فيه بعض المعاني، و يعتبر تارة بشرط لا بحيث يخرج

---

١. م: - كان

٢. ق، ك: بتحقّق / م: بتحقيق

عنه[١] هذا البعض[٢]. و بالاعتبار الأوّل جنس أو نحوه، و بالاعتبار الثاني مادّة أو نحوها.

و أنت و من له أدنى بصيرة تعلمان أنّ هذا ممّا لامحصّل له، اذ أيّ معنى كان لامعنى لأن يكون بحيث اذا اعتبر بنحو من الملاحظة من دون معتبر[٣] في الملاحظة يجوز أن يكون معنى آخر داخلاً فيه، و اذا لوحظ بوجه آخر لم يجز أن يكون داخلاً فيه بل خارجاً، سواء كان هذا المعنى الآخر موجوداً[٤] معه[٥] بوجود واحد، أم لا. مثلاً في مادّة السرير لايعقل أن يقال: انّا نأخذ الخشب تارةً على نحو يجوز أن تدخل فيه الهيئة[٦] و حينئذ يكون جنساً أو نوعاً و محمولاً على السرير، و تارةً على نحو لاتكون داخلة[٧] فيه بل خارجة عنه، و حينئذ تكون مادّة للسرير. و كيف يصحّ أن يقول عاقل انّ معنى الخشب بدون أن يحصل تغيير[٨] فيه يكون بحيث تدخل فيه الهيئة[٩]؟ و هل هو الّا سفسطة محضة؟

و الّذي يعقل في هذا المقام و يقرب الى الأفهام أن يقال في مادّة السرير مثلاً أنّ هيهنا شيئين: خشب و هيئة[١٠]، و لاشكّ أنّ الخشب لايحمل على مجموع الخشب و الهيئة و كذلك الهيئة. فالسرير اذا جعل عبارة عن مجموع هذين الأمرين فلايحمل شيء منهما عليه، و يكون كلّ منهما من قبيل[١١] الأجزاء الخارجية. و أمّا اذا جعل عبارة عن الخشب الكائن بهذه الهيئة فحينئذ يمكن أن يقال: الخشب جنس له و الكائن بهذه الهيئة فصل له، و أنّ كلاً منهما[١٢] يحمل على الآخر و على المجموع، اذ[١٣]

---

١. ص، م : عن
٢. ك : النقض
٣. يمكن أن يقرأ ما في م : تغير
٤. م : موجود
٥. ص، ك : فيه
٦. ق : الماهية
٧. ص : داخلاً
٨. ق : بمعتبر / م : تغير
٩. ق : الماهية
١٠. ق : خشبا و بينة
١١. ص، ك، م : ـ قبيل
١٢. ص : منها
١٣. ق : او

الخشب الكائن بهذه الهيئة لاشكّ أنّه خشب، و كذا الخشب لاشكّ أنّه كائن[١] بهذه الهيئة، و لاشكّ أيضاً أنّ الكائن بهذه الهيئة خشب، فهما على هذا من الأجزاء الذهنية.

و على هذا يصحّ أيضاً ما يقال: انّ الجنس مأخوذ من المادّة، و الفصل من الصورة، اذ الكائن بهذه الهيئة مأخوذ من هذه الهيئة. و اذ قد عرفت الحال في هذه المادّة فقس عليه الحال في الموادّ الآخر. و لعلّ مراد القوم أيضاً ما ذكرناه، لكن تعبيراتهم عن المقصود مشوّشة مضطربة.

[٧/٢١٦] قوله: و هذا أنّما يشكل فيما ذاته مركّبة ... .

على ما ذكرنا كأنّه لافرق بين المركّب و البسيط. و لعلّ في البسيط يكون جعل المجموع بمعنى أحد الجزئين المتصف بالآخر أظهر، فافهم!

[١٥/٢١٦] قوله: فانّها لم توجد للشيء الّذي هو نوع ... .

هذا منافٍ[٢] لما ذكره سابقاً من[٣] أنّ الطبيعة متقدّمة على الشيء الطبيعي، و لعلّ للتأويل مجالاً.

[٨/٢١٧] قوله: و في العقل أيضاً.

أي لايمكن وجود الجنس متقرّر[٤] في ضمن النوع في العقل، بل وجوده في ضمن النوع في العقل[٥] أيضاً هو وجود النوع.

---

١. ق، ك: كان
٢. ق: بيان
٣. ك: ـ من
٤. م، ص، ك: منفرداً
٥. ق: ـ في العقل

[٨/٢١٧] قوله: بل نعني[١] شيئاً لافي موضوع ... .

لايخفى أنّه على هذا لايكون الجسم الّذي هو الجنس بمعنى الجسم الّذي هو المادّة، و لايكون الاختلاف بينهما بمجرّد اختلاف الملاحظة [الف - ١٦٦] و الاعتبار، و هو ظاهر. و لعلّه لايستقيم الأمر الّا على النحو الّذي ذكرنا، فتدبّر!

١. ص: معنى

[الفصل الرّابع]

[في كيفيته دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس]

....

[الفصل الخامس]

[في النوع]

[٨/٢٢٨] قوله: تتعيّن بها الطبيعة المشار اليها.

قد عرفت أنّ هذا التعيّن ممّا لامعني له.

[الفصل السّادس]

[في تعريف الفصل و تحقيقه]

[١٢/٢٣٤] قوله: و أمّا الأخرى و هي القائلة[١] انّ كلّ ما هو ... .

هذه المقدّمة لم تكن مأخوذة في الشبهة، و لاهي ممّا اليه حاجة، فلعلّ هذا الكلام صدر سهواً.

---

١. ق: القابلة

[الفصل السابع]

[في تعريف مناسبة الحدّ و المحدود]

[١٣/٢٣٦] قوله: حتّى يكون هذا الّذي نقول ... .

الظاهر أن خبر «يكون» قوله: «قد صار محصّلاً». و قوله: «مجملاً» حال، و كونه[1] خبراً[2] لـ «يكون» بعيد. و قوله: «الّذي[3] هو غير محصّل» بدل من «الّذي نقول له».

و قوله: «أي[4] أنّه ذو نفس»، هو تفسير لقوله: «غير محصّل». و الموجود في النسخ الّتي رأيناها هذه العبارة هكذا: «أي أنّه ذو نفس هو» و هو غير ملائم و لعلّه كان في الأصل هكذا: «أي أيّ ذي نفسٍ هو[5]»، فوقع تحريف من النّساخ، فافهم!

[٢/٢٣٩] قوله: و منها اتحاد شيء بشيء، قوّة هذا الشيء منهما[6] ... .

لايخفى أنّ هذا الاتحاد الّذي يدّعيه هيهنا و في مواضع أخرى متعدّدة في هذه الفصول انّما يستقيم في الموصوفات و صفاتها و ما يحذو حذوها، كالمضاف مع

---

١. ق: كون و هكذا في بعض النسخ

٢. كذا و في العبارة نوع اضطراب

٣. لا: ـ الّذي

٤. ق: ـ أي

٥. ق: ـ نفس هو

٦. ق: منها

الاضافة و نحوه، كما يقال[١]: أبو زيد أب، و القابل للأبعاد قابل، و القابل للأبعاد الثلاثة قابل للأبعاد، و القابل للمساواة في جهة أو جهتين أو ثلاث جهات[٢] قابل للمساواة، و هكذا على ما أشرنا اليه سابقاً في مادّة السرير.

فرادهم باتحاد[٣] الجنس و الفصل و النوع[٤] إن كان هذا فالأمر[٥] ظاهر. و إن كان غيره على ما يفهم من ظاهر كلماتهم ـ و هو أن يكون معنيان موجودان بالذات، و يؤخذ[٦] أحدهما تارةً بحيث يكون الآخر خارجاً عنه، و حينئذ لايكون حمل و تارةً بحيث يكون الآخر داخلاً فيه أو جائزاً دخوله، و حينئذ يكون هذا المعنى عين المجموع أو محمولاً عليه من دون أن يكون المعنى في الحالين مغائراً، بل التغاير انّما هو في الملاحظة حتّى أنّ بعضهم قد أطرد هذا الحكم في المعنيين الموجودين بالذات اللذين لايكونان متحدين في الوجود أيضاً، كالجدار و السقف ـ فهو أمر لانفهمه أصلاً، سيّما ما أجازه هذا البعض، و عليك بالتأمّل التام و ترك تقليد الأقوام و متابعة العقل السليم الّذي ليس بمُقام!

---

١. ق: لا انفال
٢. ق، ص، ك: ـ جهات
٣. ق: باتحاد
٤. ق، ك: + على
٥. ق: منه لامر
٦. ص، م: يوجد

[الفصل الثّامن]

[في الحدّ]

[١١/٢٤٣] قوله: فتكون تلك الأشياء الأخرى ... .

فيه نظر ظاهر، اذ كون وجودها متعلّقاً بالجوهر لايستدعي أن لايتحدّد[1] الّا بالجوهر مثلاً يمكن أن يتحدّد البياض بأنّه لون مفرّق للبصر من دون أن يلتفت الى الجوهر أصلاً.

[١٥/٢٤٣] قوله: و أمّا المركّبات.

أي المركّب من الجوهر و العرض.

[١/٢٤٤] قوله: و اذ فيها عرض يتحدّد بالجوهر.

قد عرفت ما فيه.

---

١. ف : لايتحد

[٨/٢٤٤] قوله: و لايجوز أن يؤخذ[١] عميق وحده، فأنّه لو كان ....

فيه اشتباه بيّن، لأنّ الأفطس اذا كان موضوعاً في اللغة للأنف ـ الّذي فيه تقعير[٢] ـ فعند تحديدنا الحقيقة المركّبة الّتي هي الأنف الّذي هو جوهر، و التقعير الّذي هو عرض لانحدّد الأنف[٣] الأفطس حتّى يلزم ما ذكره الشيخ، بل نحدّد الأفطس أو الأنف المقعّر، و هو ظاهر.

و إن كان مراد الشيخ أن التقعير الّذي في الأنف لايتحدّد الّا بالأنف لما ذكر آنفاً ـ أنّ العرض لما كان [ب - ١٦٦] متعلّقاً بالجوهر فلابدّ أن يؤخذ الجوهر في حدّه ـ فهو كلام آخر، قد عرفت ما فيه. و لامدخل حينئذ لقوله: «أنّه لو كان العميق وحده هو الأفطس لكان الساق[٤] العميقة أيضاً أفطساً[٥]»، كما لايخفى.

[١٢/٢٤٤] قوله: أو[٦] تكون هذه حدوداً على جهة أخرى.

أي يجعل الحدّ على وجهين: ما فيه زيادة و ما ليس فيه زيادة.

[١٨/٢٤٤] قوله: و كلّ بسيط فانّ ماهيته ذاته.

كأنّه أراد بالبسيط مالاجزء له و لايكون متعلّقاً بغيره، كما يدلّ عليه.

[١٨/٢٤٤] قوله: لأنّه ليس هناك شيء قابل لماهيته.

و الظاهر أنّه أراد بالماهية الحدّ[٧]. و حاصل كلامه حينئذ: انّ كلّ بسيط بالمعنى الّذي ذكرنا ماهية وحدة هي ذاته من دون زيادة، و أمّا غير البسيط فليس كذلك؛ اذ

---

١. في المصدر: نأخذ
٢. ق: بقصر
٣. م: للانف
٤. ق: انسان
٥. في المصدر: «والساق المعمقة أيضاً فطساء» و هي أصحّ
٦. م: اذ
٧. ص: الحدود

لو كان متعلّقاً بشيء فذلك الشيء ليس[1] ماهيّته ماهية المقبول، و هو ظاهر، بل المقبول صورته. و اذا أخذت هذه الصورة فلايقابلها حدّها، أي ليس حدها بازائها من دون زيادة، بل يجب أن تؤخذ فيه المادّة أيضاً، لما علمت من أنّ كلّ ما تعلّق وجوده بشيء لابدّ في أخذ ذلك الشيء في حدّه، فحصل[2] الزيادة و كان مركّباً، فحدّه ليس مأخوذاً من الصورة و حدّها، بل لابدّ أن تؤخذ المادّة أيضاً في حدّه[3] و هي تؤخذ في الصورة أيضاً، فتكون المادّة مكرّرة في حدّه، فحصل[4] الزيادة، و قد عرفت ما في هذا الكلام.

[٢/٢٤٥] قوله: و صورته ليس هو الّذي يقابله حده.

قد عرفت معناه. و هيهنا قد تمّ الدليل على أحد قسمي[5] الغير البسيط، و هو ما تعلّق وجوده بشيء؛ و قوله «و لاالمركبّات بالصورة» الى آخره، دليل على القسم الآخر منه كما شرحنا.

[٥/٢٤٥] قوله: و بهذا يعرف الفرق بين الماهيّة في المركبّات و الصورة.

أي بين ماهية المركّب و صورته؛ اذ قد علم أن ماهيته هي مادّته و صورته، لا الصورة وحدها، بل الصورة جزء منه[6].

أو بين ماهية المركب و ماهية الصورة؛ اذ قد علم أنّ ماهية الصورة ذاتها فقط و ماهية المركّب ليست ذاته فقط، بل في ماهيّته زيادة على ذاته كما بيّنا.

---

١. كذا
٢. كذا
٣. ص: + هو
٤. كذا
٥. ق: قسمين
٦. م، ص، ك: ماهية

[٨/٢٤٥] قوله: و أمّا الماهيّة فهي ما بها هي ... .

لايخفى أنّ في هذا الكلام تشويشاً، اذ لم‌يعلم منه أنّ مراده بالماهية ما هو ايراد بها الحدّ ـ على ما ذكرنا آنفاً ـ أو غيره ـ أي ما به الشيء هو هو ـ على ما هو ظاهر كلامه؟ فان كان المراد به الحدّ فالدليل الّذي ذكره أ[1]هو الدليل السابق أورده للتوضيح، أو دليل آخر؟

و أنت خبير بأنّ ظاهر كلامه كأنّه يأبى عن كون المراد بها الحدّ و كذا عن حمل الدليل على الدليل السابق. و أيضاً لو كان المراد: الحدّ و كان الدليل دليلاً آخر فلانفهم منه المراد، لانعلم[2] محصله و مغزاه. فالظاهر حينئذ حملها على المعني الآخر و يحصل حينئذ تشويش في الكلام، اذ كانت في السابق محمولة على الحدّ ـ على ما هو الظاهر ـ اذ لايتمّ كلماته بدون هذا الحمل، ثمّ بعد حملها على المعني الآخر أيضاً كأنّه لاتظهر استقامته، و لايخلو عن اخلال[3] عظيم، كما سنذكره.

[٩/٢٤٥] قوله: و أنّما هي [ما هي] تكون الصورة مقارنة للمادّة.

[١]: ان أراد أنّ ماهيته[4] تحصل بسبب[5] مقارنة الصورة بالمادّة[6] [الف – ١٦٧] ـ فهذه المقارنة هي مابه المركّب هو هو، و المقارنة معني زائد على الصورة فذاته غير ماهيّته اذ ذاته المادّة و الصورة و ماهيّته المقارنة ـ، ففيه نظر ظاهر، اذ ما يكون سبباً لحصول الشيء لاتقال له الماهية، و الّا لكان الفاعل أيضاً ماهية الشيء. بل مراد هم بما به الشيء هو هو ما يكون داخلاً في قوامه لامابه يتقوّم، و هو ظاهر.

و لايخفى أنّه على هذا يكون الدليل دليلاً على أنّ الماهية ـ لابمعني الحدّ ـ في المركّب غير ذاته و حينئذ يجب أن يحمل قوله: «فان هذا هو ما هو المركّب»، على أنّ

---

١. ق: ـ أ
٢. ص، ك: لايعلم
٣. ق: ـ اخلال
٤. يمكن أن يقرأ ما في اكثر النسخ: ماهية
٥. ق: ليست
٦. ق: + لهذا

هذا هو ذات المركّب، لاماهيته، اذ لو حمل على الماهية يحصل التنافي بين الكلمات، كما لايخفى.

[٢]: و ان أراد أنّ المقارنة أيضاً داخلة في قوامه أذ[١] المادّة و الصورة فقط بدون المقارنة لايحصل منها[٢] المركّب، ففيه أنّ غاية ما يلزم منه أن تكون ماهيته[٣] بمجموع المادّة و الصورة و المقارنة، و هذا لايستلزم أن لاتكون ماهية ذاته اذ[٤] ذاتـه أيـضاً يكون بمجموع هذه الثلاثة، لاالمادّة و الصورة فقط؛ مع أنّ حمل كلامه على هذا أيضاً لايخلو عن بعد. و هذا أيضاً دليل على مغايرة الماهية لابمعني الحدّ و الذات.

و يمكن أن يستدلّ على مغائرة الماهية بمعني الحدّ للذات[٥]، بمعني زيادتها عـليها بأنّ المادّة و الصورة مطلقاً ليستا عين المركّب، بل المركّب هو المادّة و الصـورة المقارنة، و الصورة المقارنة[٦] لابدّ في تحديدها من أخذ المادّة المقارنة هي لها، فيحصل حينئذ تكرار في الحدّ، اذ المادّة لابدّ من أخذها على‌حدة، لأنّها جزء المركّب و تؤخذ[٧] مرّة أخرى أيضاً في حدّ الصورة المقارنة؛ لكن في حمل كلام الشيخ عليه تعسّف تـامّ، و بالجملة[٨] كلامه ظلام في ظلام في ظلام.

[١٦/٢٤٥] قوله: كان باشتراك الاسم.

كأنّه باعتبار أخذ الكلّية في الماهية بالمعني المتعارف الّذي يكـون للـجنس و النوع، أو باعتبار أنّ معناها المتعارف هو ما يقال على الشيء، و الجزئي لايقال على شيء[٩]. و هو أيضاً قريب من الأوّل و المغائرة بالعبارة[١٠] و الاعتبار[١١]، اذ[١٢] باعتبار

١. ص، ك: أو
٢. ق: منهما
٣. يمكن أن يقرأ ما في أكثر النسخ: ماهية
٤. يمكن أن يقرأ ما في «ق»: أو
٥. م: الذات
٦. ق: ـ و الصورة المقارنة
٧. ق: توجد
٨. ص: الجملة
٩. ق: ـ و الجزئي لايقال على شيء

←

أنّ المراد بها في المتعارف ما يصلح للحدية[١٣]، و الحدّ على ما سنذكره لايكون للجزئي.

[١٧/٢٤٥] قوله: و ليست هذه الماهيّة مقارنة لما هو بها ما هو.

كان مراده أنّ الماهية و إن كان قولها على الجنس و النوع و على المفرد باشتراك[١٤] الاسم على ما ذكرنا من أخذ قيد في أحد معنييه لايوجد[١٥] في الآخر، لكن كلا معنييه مشترك في هذا الأمر، أي ما هو بها ما هو[١٦].

و الحاصل: انّ هذا الأمر مشترك بين المعنيين، و يمكن أيضاً أن يكون هذا فقط عين أحد المعنيين و مع اعتبار قيد من[١٧] القيود الّتي ذكرنا عين المعنى الآخر؛ و كلام الشيخ أيضاً يحتمل ذلك كما لايخفى.

[٢/٢٤٧] قوله: و قد[١٨] كان عقل العقل ذلك النوع بشخصه.

أنت خبير بأنّ الفرق بين الفرد الّذي انحصر النوع فيه و الفرد الّذي لم ينحصر النوع ـ بأنّ الأوّل اذا عقل العقل نوعه فقد عقله أيضاً دون الثاني، بل لابدّ في ادراك الثاني من احساس[١٩] و اشارة ممّا لامعني [ب - ١٦٧] له أصلاً. و[٢٠] لاتساعده بديهة و لابرهان؛ اذ ظاهر أنّ النوع سواء قلنا أنّه يتشخص بمجرّد وجوده و لاحاجة له الى أمر آخر على ما ذكرنا، أو أنّه يحتاج الى أمر آخر من التشخّص و نحوه لايحصل من تعقّله تعقّل الشخص. و القول بأنّ النوع المنحصر في الشخص لايحتاج الى شيء آخر

---

١٠. ص : ـ بالعبارة
١١. ص : بالاعتبار
١٢. ص ، ك : أو
١٣. ص : للتحديد
١٤. ص : بالاشتراك
١٥. ص ، م : لايؤخذ
١٦. ق : ـ ما هو
١٧. ك : مع
١٨. في المصدر : ـ قد
١٩. ق : تقنامن
٢٠. كذا

في تشخّصه، بل يكفي وجوده[1]، و الغير المنحصر لابدّ في تشخّصه من أمر آخر، و عليه مبنى الفرق السابق، فحينئذ يزيد التحكّم[2] و التعسّف، و يكون هذا الفرق أيضاً مثل الفرق السابق من دون فرق؛ فافهم!

[٤/٢٤٧] قوله: و لكن المرسوم لايوثق بوجوده ... .

فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه يكفي في المقام كون الفرد الّذي انحصر النوع فيه ممّا تمكن معرفته بالحدّ، و لاحاجة الى بيان جواز تحديد فرد آخر باعتبار الاسناد[3] اليه، لأنّه ادّعي سابقاً أنّه لاحد للمفرد مطلقاً و يكفي في النقض تحقّق مادّة واحدة، الّا أن يخصّص كلامه الأوّل بالجزئيات الفاسدة، كما يشعر به قوله في آخر الفصل.

و أمّا ثانياً، فلأنّ مثل هذا الاشتراط الّذي ذكره في الحدّ ممّا ليس في كلامهم أصلاً، و لا هو شيء ممّا يكون له محصّل و فائدة، فليس اعتباره الّا لغواً محضاً، مع أنّه يشكل الحال حينئذ في تعريف بعض الكلّيات أيضاً. اذ لاشكّ أنّ بعض الطبائع ـ ان تنزّلنا[4] و لم نقل[5] جميعها ـ ممّا[6] يمكن بطلانه و فساده، فيلزم على هذا الاشتراط أن لايكون لها حدّ، و ذلك ممّا لم يقل به أحد.

[٧/٢٤٧] قوله: فيكون حمل الحد عليه بالظن دائماً.

فيه نظر؛ اذ يمكن أن يحصل اليقين بوجود فردٍ مّا في بعض الأوقات من دون الاستناد الى اشارة و احساس. فالأولى التمسّك بأنّه اذا فسد لايحمل الحدّ عليه، فلايكون حمل الحدّ عليه دائماً صادقاً، مع أنّ الحد لابدّ أن يكون صدقه

---

١. ق : وجود
٢. ص : الحكم
٣. م : الاستناد
٤. ق ، ك : نزلنا
٥. ق : لم نقل
٦. ص : منّا

دائماً. و لايتعرّض لحديث الظنّ و اليقين، اذ ليس دعوى اشتراط دوام الصدق في الحدّ بأنقص من دعوي اشتراط كون صدقه يقيناً، اذ كلاهما مجرّد دعوى بلاشاهد، فتثبّت!

[١٢/٢٤٧] قوله: فمن شاء أن يحد الفاسدات فقد تعرّض لابقائها.

هذا ما ذكرنا من[١] أنّه يشعر بتخصيصه الدعوى بالجزئيات الفاسدة.

١. ص : فمن

[الفصل التّاسع]

[في مناسبة الحدّ و أجزائه]

[٧/٢٤٨] قوله: فمن الكمّيات.

مثل الأشكال، كالمثلّث و المربّع، فانّهما مركّبان من السطح و الأضلاع.

[١٠/٢٤٨] قوله: فانّا اذا أردنا أن نحدّ قطعة الدائرة ... .

لايخفى أنّ تحديد قطعة[١] الدائرة بالدائرة، و اصبع الانسان بالانسان، و الحادّة بالقائمة ليس أمراً ضروريّاً؛ بل يمكن تحديدها بدونها، لكن تحديدها بها كأنّه أسهل و أيسر؛ و كذا الأمر في العكس، أي ليس يجب أن لاتحدّ الدائرة بالقطعة و الانسان بالأصبع[٢] و القائمة بالحادّة[٣]، بل يمكن تحديدها بها أيضاً بوجه.

و بالجملة ليس الأمر بحيث يجب أن تعرف العلّة فيه، و يتجشّم لأجله، و مع ذلك العلّة الّتي وجدها الشيخ عليلة، كما ستطّلع عليه.

---

١. ق: ـ الدائرة ... قطعة

٢. ص، ك: بالاصابع

٣. ص: بالمادة

[۲۴۸/۱۶] قوله: و لامن شرط الانسان من حيث هو انسان أن يكون [الف - ۱۶۸] له إصبع بالفعل.

لايخفى أن الرأس مثلاً من شرط وجود الانسان من حيث هو انسان، مع أنّه لايلزم تعريف الانسان به أيضاً، كما لايلزم تعريفه بالاصبع. فليس هذا المعنى هو العلّة في عدم تحديد الانسان بالاصبع.

[۲۴۹/۳] قوله: و اعلم أنّ السطح مادّة عقلية .... .

لما ذكر أنّ القطعة تحصل للدائرة بسبب انفعال يعرض لمادتها، أراد أن يتبيّن أنّ مادتها ماذا.

و لايخفى أن جعل السطح مادّة عقلية[1] للدائرة لايظهر وجهه، اذ الظاهر أنّها مادّة خارجية.

[۲۴۹/۱۱] قوله: وجب أن تؤخذ في حدّها تلك الصورة.

هذا الوجوب في حيّز المنع، و لادليل عليه أصلاً.

[۲۴۹/۱۵] قوله: فلذلك تؤخذ صورة [هذه] الكلّات .... .

قد عرفت أنّه لايجب أخذ الكلّات في حدود هذه الأجزاء.

[۲۴۹/۱۵] قوله: ثمّ تفترق هذه الأمثلة الثلاثة .... .

أنت خبير بأنّ بيان هذا الافتراق و الافتراق[2] الّذي يذكره[3] بعده بين الدائرة و

---

۱. ق : ـ بسبب انفعال ... عقلية
۲. ق : ـ الافتراق
۳. ق : يذكر

القايمة، ليس ممّا يتعلّق به غرض علمي أصلاً، و ليس ممّا يصلح لارتكاب هذا التطويل الّذي ارتكبه. و لعلّ الشيخ يحسب أنّ مثل[1] هذه الأمور علم بحقائق الأشياء، و كمال؛ حاشا و كلاّ إن هي الاّ كلال و وبال و ضلال و ليس فيها تحقيق[2] حال، بل هي تطويل مقال.

[١٥/٢٥٠] قوله: و ان لم يدلّ على هذه الاضافة بالفعل ....

كان مراده و ما سنذكره بعد ذلك من أنّ اضافة الحادة ليست الى قائمة بالفعل، بل الى قائمة بالقوّة؛ لكن في التعبير عنه بهذه العبارة تكلّف جداً، فعسى أن يكون مراده غير ذلك؛ فتأمّل!

[١١/٢٥٢] قوله: فكان[3] حينئذ اذا حقّق فقد أشير[4] الى القائمة.

لايخفى أنّه يمكن أن يعرف بما لااشارة فيه الى المساواة أصلاً، كأن يقال: الحادّة هي الزاوية الّتي اذا خرج ضلعاها الى شبر مثلاً لم يصل مربّع، البعد بينهما الى شبرين. و القول بأنّ فيه حينئذ أيضاً[5] اشارة الى القائمة ـ اذ لو وصل البعد[6] الى شبرين كان[7] الزاوية هي القائمة، فقد أخذت أيضاً المقايسة الى القائمة ـ لايخفى ما فيه من التعسّف التامّ.

---

١. ك: ـ مثل
٢. ق، ك: تحقق
٣. في المصدر: و كان
٤. ق: بقدر شبر
٥. ق: ـ أيضاً
٦. ق: + الخ
٧. كذا

[المقالة السّادسة]

[الفصل الأوّل]

[في اقسام العلل و أحوالها]

[۱۰/۲۵۷] قوله: أي أن[1] لاتكون ذاتها بالقصد الأوّل محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصوّر[2] به، حتّى تكون في ذاتها قوّة وجوده الّا بالعرض.

مراده أنّ الفاعل هو الّذي يفيد وجوداً مبائناً لذاته، بمعني أن لاتكون ذاته بالذات محلاً له، بل إن كان[3] فبالعرض. و لايلزم أن لاتكون محلاً مطلقاً لأيّ شيءٍ كان، بل محلاً لما يتصوّر الفاعل به.

و الحاصل: ان الفاعل لايمكن أن يكون فاعلاً للحال الّذي يتصوّر الفاعل به، اذ لو كان يتصوّر به و هو[4] يكون بالقوّة ما لم يحصل الحال فيه، فكيف يمكن أن يكون فاعلاً له؟ اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لايمكن ايجاده لشيء. أمّا الحال الّذي لايتصوّر المحلّ به كالأعراض فيمكن أن يكون المحلّ فاعلاً له، اذ بدونه يكون بالفعل، فلا[5] حجر في كونه فاعلاً له؛ غاية الأمر أن تكون فاعليته و قابليته من جهتين.

فالضمير المستتر في «يستفيد» راجع الى «ما». و ضمير «منها»[6] الى «العلّة». و

---

۱. المصدر: ـ ان

۲. هكذا في المصدر

۳. كذا

۴. ك: فهو

۵. ق: ولا

۶. ك: بينها

«وجود شيء» مفعول لـ«يستفيد». و الضمير المستتر في «تتصوّر» راجع الى «العلّة». و ضمير «به» الى «شيء».

و ما يستفيد منها وجود شيء [ب - ١٦٨] تتصوّر به كناية عن الصورة، اذ الصورة على تقدير كونها معلولة لمحلّها يصدق عليها أنّها يستفيد من محلّها وجود شيء يتصوّر المحلّ به، لأنّها تستفيد من محلّها وجود نفسها، و نفسها شيء يتصوّر المحلّ به.

و في بعض النسخ «يتصوّر بها». و الصحيح هو الأوّل. و في بعض آخر «وجوداً يتصوّر به» و مفادة أيضاً مفاد الأوّل.

[١٢/٢٥٧] قوله: و مع ذلك فيجب أن لايكون[١] ... .

لمّا ذكر أنّ الفاعل يلزم أن لايكون بالذات محلاً لما هو صورة له، فهم منه أنّه يمكن أن يكون محلاً لما ليس بصورة له، بل عرضاً؛ استدرك ذلك بأنّ وجود[٢] المعلول له ـ أي حلوله فيه ـ يجب أن لايكون من جهة فاعلية بل باعتبار آخر، و هذا يحتمل وجهين:

أحدهما: ما أشرنا اليه آنفاً من أنّه لمّا كان فاعلاً و قابلاً فلابدّ أن يكونا من جهتين، اذ لايمكن أن يكون الشيء فاعلاً و قابلاً من جهة واحدة.

و ثانيها: انّ ذلك الحلول ليس من جهة الفاعلية، اذ الفاعل لايؤخذ فيه أن يكون معلوله حالاً فيه، بل انّما يقع ذلك حيث يقع باتفاق من خارج.

[١٣/٢٥٧] قوله: و ذلك لأنّ الفلاسفة ... .

تعليل لقوله: «و بالفاعل العلّة الّتي تفيد وجوداً» يعني:[٣] أنّ ما ذكرنا من أنّ

---

١. كذا. في المصدر: الأ
٢. ص: الوجود
٣. ق: الغني

الفاعل ما يفيد الوجود هو على اصطلاح الفلاسفة الالٓهيين[١].

[١٣/٢٥٧] قوله: اذ هم[٢] لم يشترطوا كون الفاعل مبدءاً للتحريك.

انّما ذلك على اصطلاح الطبيعيين. و قد قيل في شرح قول الشيخ: «و بالفاعل العلّة الّتي تفيد وجوداً» الى قوله: «و نعني بالغاية» ما هذه عبارته: «فقد ذكر أنّ جماعة خصّوا اسم الفاعل بالعلّة الّتي يفيد وجوداً مبائناً لذاتها. و منهم الشيخ، و ليس عندنا لهذا التخصيص وجه، و لا حاجة.

و بالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع، منها: الفاعل المباشر للحركات الطبيعية. فأجاب عنه الشيخ بوجهين:

الأوّل: انّ المراد بالافادة[٣] ما يكون بالذات و بالقصد الأوّل، و تأثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته، بل[٤] يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية، كما سنحقّقه في مستأنف الكلام.

و الثاني: انّ الوجود الّذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الأمور الّتي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلاً، بل من جهة كونه معدّاً أو شرطاً أو مقترناً بقابل منفعل، فيكون كأنّه قابل للفاعل.

فانّ المعني بالفاعل[٥] عند الحكماء الالهيين هو فياض[٦] الوجود و مفيده، بخلاف ما هو عند الطبيعيين، حيث يعنون به مبدأ الحركة و لو كان على وجه القبول، كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات و الاستحالات.

و في الجوابين نظر لأنّا نقول: هب أنّ الطبيعة لاتفعل الحركة الّا بعروض حالة

١. ق : ـ الالهيين
٢. ص : انهم
٣. ق : بالارادة
٤. ك : + لما
٥. ـ: الفاعل
٦. م : الواجب

غريبة، و هب أنّ الطبيعيين عنوا بالفاعل كلّ مبدأ حركة أيضاً، أليس[١] للطبائع آثار و لوازم وجودية؟ كالحرارة للنار و البرودة للماء، و نفس الحركة من الأمور الوجودية، و صدورها عن الطبيعة بشرط[٢] حاله غريبة لايخرجها عن كونها [الف - ١٦٩] أثراً صادراً منها[٣] مقارناً[٤] لها.

و منها: اقتران المادّة بالصورة، و قد ثبت أنّ الصورة علّة فاعلية لها. و إن كانت فاعليتها بالشركة[٥] للمفارق[٦].

و منها: لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من أنّها علّة للوازمها، و كذا لوازم الوجود.

و منها أنّه لما كان الحقّ[٧] عند الشيخ و تلميذه بهمنيار و غيره تبعاً للمعلم[٨] الأوّل[٩] لهم و المشّائين[١٠] بحصول الصور[١١] المقترنة لذاته، و هو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته، فيكون فاعلاً تقترنه المجمولات[١٢]. فأين المهرب من لزوم اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الأمور[١٣].

و ليت شعري ما الّذي يدعوه و يضطرّه الى هذا الهرب و التخصيص، فان كان منشأ ذلك أنّه يلزم من كون الشيء فاعلاً لما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً لأمر واحد، فنقول: انّ الأمر المعلول إن كان من اللوازم، فلاقابلية هناك بمعني القوّة و الاستعداد المنافي لمعني الفاعلية و[١٤] الفعل و الايجاد؛ و إن كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة و تركيب لامحالة من مادّة و صورة، فالفعل بجهة الصورة، و القبول من

---

١. ق ص : ليس / كذا
٢. ق : شرط
٣. بعض النسخ : + ان
٤. ص : قارنها
٥. ق : شرط
٦. م : ـ للمفارق
٧. ص ، ك ، م : ـ الحق
٨. ق ، ک : غيره المعلم
٩. م : ـ للمعلم الاول
١٠. ص، ك، م : ـ الحق
١١. ق ، ك : غيره المعلم
١٢. ق : ـ فيكون فاعلاً ... المجمولات
١٣. م : ـ الصور المقترنة ... الامور
١٤. ق : ـ و

جهة المادّة»[١]، انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فني قوله: «فيرد عليهم النقض بمواضع، منها: الفاعل المباشر للحركات الطبيعية»، لأنّ مراد الشيخ على ما وجّهنا كلامه أنّ الفاعل لايجوز أن يكون محلّاً لفعله بشرط أن يكون فعله صورة له لاعرضاً[٢]، و لايعني أنّه لايكون مقارناً لفعله مطلقاً، حتّى بعنوان أن يكونا حالين في محلّ واحد، كيف و سيصرّح بعيد هذا بجواز ذلك حيث يقول: «و ليس ببعيد أن يكون الفاعل[٣] يوجد المفعول من حيث هو» الى آخره؟ و ما أورده هذا القائل في النقض ـ من هذا القبيل[٤] ـ فلاورود له أصلاً.

و أمّا ثانياً فني قوله: «فأجاب عنه الشيخ بوجهين الأوّل: انّ المراد» الى آخره؛ لأنّ مراد الشيخ من هذا الكلام هو الّذي وجّهناه به، و ليس مراده هذين الجوابين اللذين ذكرهما هذا القائل، و حمل كلام الشيخ عليهما فرية[٥] بلامرية.

و أمّا ثالثاً فني قوله: «فان المعني بالفاعل» الى آخره؛ لأنّه يظهر منه أنّه جعل[٦] كلام الشيخ و «ذلك لأنّ الفلاسفة» الى آخره تعليلاً لقوله: «بل إن كان و لابدّ فباعتبار آخر»، و أنت تعلم أنّه تعليل لما «ذكرنا آنفاً» و عند جعله تعليلاً لما ذكره لايرتبط أصلاً، و لايستقيم قطعاً؛ اذ على ما فهمه يكون المراد أنّ الفلاسفة الالّهيين يعنون[٧] بالفاعل مفيداً لوجود، و الطبيعيين يعنون به أعمّ من مفيد الوجود و غيره، حتّى أنّهم يعدّون القابل أيضاً فاعلاً على ما سيصرّح هذا القائل به.

و أنت خبير بأنّ حمل كلام الشيخ عليه ممّا لايستقيم أصلاً، اذ الشيخ نفى[٨]

---

١. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٢٣
٢. ص ، ك : ـ بشرط ... عرضاً
٣. ق : ـ الفاعل
٤. م : القيل
٥. ق : مزيد / يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ : مرية
٦. ق : جعلها في
٧. ق : معنون
٨. ق : يفي / م : يعني / ص ، م : + أن يكون

الفلاسفة الالهيين[1] يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود مطلقاً سواء كان تحريكاً أو غيره، و هذا[2] ممّا لامدخل له فيما قال هذا القائل، و هو ظاهر [ب - ١٦٩].

و أمّا رابعاً فني قوله: «حيث يعنون به مبدأ الحركة، و لو كان على وجه القبول كالجسم» إلى آخره؛ لانّ هذا خلاف الواقع، بل الطبيعيون يعنون بالفاعل مبدأ الحركة و مفيدها، لاقابلها أيضاً، و هو ظاهر[3].

و أمّا خامساً فني قوله: «و منها اقتران المادّة بالصورة[4]»، اذ ليس هذا[5] ممّا نفاه الشيخ على ما علمت.

و أمّا سادساً فني[6] قوله: «و منها لوازم الماهيات»، اذ هي أيضاً ليست ممّا نفاه الشيخ.

و أمّا سابعاً فني قوله: «و منها أنّه لمّا كان» الى آخره، على قياس ما سبقه.

و أمّا ثامناً فني قوله: «و ليت شعري ما الّذي يدّعوه» الى آخره، اذ قد عرفت مراده، و عرفت أنّه ما الّذي يدعوه اليه، و أنّ[7] المراد و الداعي اليه ليس ما[8] يختيله هذا القائل، فتثبّت!

[١٨/٢٥٨] قوله: بل هو نوع آخر.

و هو أنّه مفيد لوجود العرض و ليس مفيداً لوجود المركّب، بـل عـلّة[9] له[10] باعتبار أنّه جزء له.

---

١. ص: الأن
٢. ص، ك: لهذا
٣. ق: ـ و اما رابعاً ... ظاهر
٤. ق: منها لوازم الماهيات
٥. ص: ـ اذ هي ايضاً
٦. ص: ـ على ما علمت ... ففي
٧. ص: + كان
٨. ص، ك: ممّا
٩. م: ثانية
١٠. ک: + ما

[٣/٢٥٩] قوله: بل انّما يفيده[1] الوجود شيء آخر، و لكنّه[2] فيه.

أي مقارنه. فان قلت: مفيد وجود المركّب هو موجد صورته، فبتوسّط ايجاده[3] للصورة يوجد المركّب، و كذا الحال في ايجاد الهيولى بتوسّط الصورة، فلافرق بين الوجهين.

قلت: الصورة لها مدخل في افادة وجود الهيولى، و لامدخل لها في افادة وجود المركّب؛ فافهم!

[١٢/٢٥٩] قوله: من حيث لاتكون ذات هذا الفاعل قابلاً[4] لصورة ذلك الوجود.

اقحام[5] لفظ «الصورة» اشارة الى أنّه لايمكن أن يكون الفاعل قابلاً لما يتصوّر به[6]. أمّا اذا لم يكن متصوّراً به كالأعراض فلامحذور في كون الفاعل قابلاً له على ما أشرنا اليه سابقاً.

[٨/٢٦٠] قوله: و أمّا كون وجوده بعد العدم فلايصير لعلّة[7]... .

اعلم أنّ نفي كون هذه الصفة معلولة [١]: إمّا المراد منه أنّها ليست معلولة بالذات بل بالعرض، أي الجاعل الّذي يجعل الوجود بالذات يجعلها أيضاً بالعرض؛ [٢]: أو أنّها معلولة لذات موصوفها لالأمر خارج عنها، بناء على أنّ لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات؛ [٣]: أو أنّها لاتحتاج الى علّة أخرى سوى علّة موصوفها، بل علّتها علّة موصوفها.

١. في المصدر: يفيد
٢. ق: امكنه / في المصدر: لكن
٣. ق: اتحاده
٤. كذا. في المصدر: قابلة
٥. الاقحام: الادخال بلاروية
٦. ق، ك: ـ به
٧. في المصدر: العدم فأمر لم يصر العلة

و أيّاما[١] كان من هذه المعاني فهو[٢] نافع في هذا المقام، كما لايخفى و إن كان نفع الأوّلين أظهر.

ثمّ لايخفى أنّه بعد ما ثبت أنّ الوجود ممّا يفيده الفاعل و أنّ كونه بعد عدم انّما حصل باعتبار أنّ هذا الوجود اتفق أنّه صدر من الفاعل بعد العدم الّذي ما كان منه بل من غيره، فيظهر منه أنّ الحدوث ليس ممّا يتعلّق بالفاعل، و أنّه لامدخل في الفاعلية للعدم السابق، بل انّما هو فيما هو فيه من باب الاتفاق. و يظهر منه أيضاً أنّ هذا الوجود متى كان يحتاج الى الفاعل بالبيان الّذي سيذكره الشيخ فتثبت[٣] على هذا مسألتان:

إحديهما[٤]: أنّه لاامتناع في التأثير في القديم، أي أصل التأثير و الايجاد لايستدعي أن يمتنع التأثير في القديم على ما ظنّه[٥] بعض، بل إن كان امتناع فباعتبار أمر آخر.

و ثانيهما[٦]: انّ الممكن الباقي محتاج الى المؤثّر مادام باقياً هذا.

و لايذهب عليك أنّه يمكن أن يقال [الف - ١٧٠] انّا سلمنا أنّ هذه الصفة ليست تجعل الفاعل بالذات و أنّ مجعوله بالذات الوجود و حدّه و أنّ هذه الصفة انّما تحصل بمدخلية العدم الّذي ليس من الفاعل، بل انّما يقارن فعله بالاتفاق؛ لكن نقول: يمكن أن يكون التأثير مشروطاً بهذا[٧] العدم الّذي لامدخل للفاعل فيه لابدّ لنفيه من بيان، فحينئذ اثبات[٨] المسألة الأولى لايخلو من اشكال.

فان قلت: انّ اثبات المسألة الثانية أيضاً لاحاجة فيه الى هذه المقدّمة، بل إنّما تثبت بما سيذكره الشيخ من أنّ الوجود في الزمان الثاني إمّا من نفس الماهية أو من

---

١. ص : اما
٢. ق ، م : ، فهو
٣. م : لثبت
٤. ق ، ص : أحدهما
٥. ص : ظن
٦. كذا
٧. ق : لهذا
٨. م : الاثبات

غيرها الى آخر ما ذكره الشيخ من دون حاجة الى هذه المقدّمة. و ظاهر أيضاً أنّ هذه المقدّمة لاتثبت هذه المطلوب بدون التمسّك بهذه المقدّمات؛ فظهر أنّ هذه المقدّمة ممّا لاحاجة اليها و لايتوقّف اثبات احتياج الباقي في البقاء عليها على ما يظهر من كلام الشيخ.

قلت: ما سيذكره الشيخ بعد ذلك لايثبت المطلوب بدون هذه المقدّمة، اذ بدونها يمكن أن يمنع أن الوجود محتاج الى الفاعل حتّى يردّد[1] في سببه، بل يجوز أن يكون المحتاج الى الفاعل هو الحدوث. فبهذه[2] المقدّمة تثبت أنّ المحتاج حقيقةً هو الوجود لاالحدوث، فحينئذ يردّد في سببه الى آخر الدليل. هذا. و الكلام بعد محلّ تأمّل، فتأمّل[3]!

[١٢/٢٦٠] قوله: فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه ....

يمكن تقرير هذه الشبهة بوجهين.

أحدهما: انّ هذا الوجود يمكن أن يكون بعد العدم، و يمكن أن لايكون بعده بأن يكون. و انّما بحيث[4] لايكون عدم قبله، فكان كونه بعد العدم جائزاً أن يكون و جائز أن لايكون، فلابدّ له من علّة على ما اعترف[5] به.

١. يمكن أن يقرأ ما في ق : يرذ ر ٢. ك : فهذه

٣. ▪ وجه التأمّل: أنّ بهذه المقدمة لايظهر الّا أنّ الوجود متعلّق الجعل لا الحدوث، و حينئذ يجوز أن يكون الوجود محتاجاً الى الجعل في آنٍ أوّل الجعل لابعده، فلابدّ أن يقال: انّا نعلم بديهة أنّ الوجود في أيّ آنٍ كان لابدّ له(ق: لا له) من سبب يستند(ق: فيشير) اليه. و مع هذه الدعوى لاحاجة الى المقدّمة المذكورة، اذ يمكن أن يقال بدون هذه المقدّمة أيضاً انّا نعلم أنّ الوجود لابدّ له من سبب الى آخر الدليل. الّا أن يقال: لعلّه لايمكن ادّعاء هذه المقدّمة الّا بعد أن يثبت أنّ الحدوث ليس متعلّق بالجعل بل الوجود. و بالجملة لاشكّ أنّ لهذه المقدّمة مدخلاً في ظهور المطلوب و وضوحه، و ان لم يمكن لها مدخل في ثبوته، فافهم!(منه)

٤. ق : يجب ٥. ك ، م : اعترفت

و ثانيهما: انّ بعد العدم يمكن أن يقع الوجود و يمكن أن لايقع، فكونه[١] بعد العدم كان ممكناً فله علّة.

و الجواب عن الأوّل: انّ المراد[٢] أنّه اذا حصل العدم للمعلول في الزمان السابق باعتبار علّته الّذي[٣] هو عدم العلّة، ثمّ أوجد الفاعلُ المعلولَ بعده، فليس للفاعل صنع الّا افادة أصل الوجود في هذا الزمان. و أمّا صفته الّذي هو كونه بعد العدم فهو لازم له بعد الفرض المذكور، و هو ظاهر. و اللازم للشيء[٤] لايقتضي تأثيراً على‌حدة، بل التأثير في الملزوم بالذات تأثير فيه بالعرض؛ فظهر أنّ شان الفاعل ليس الّا افادة أصل الوجود، و هذه الصفة اللازمة لاتستدعي تأثيراً آخر بالذات، و لزوم هذه الصفة ليس أيضاً من قبل الفاعل وحدة حتّى يقال: انّ الفاعلية لابدّ فيها من هذه الصفة، بل من قبل الفاعل و العدم السابق الّذي ليس مستنداً الى الفاعل، بل الى عدمه من حيث هو فاعل. فاستفيد منه أنّ هذه الصفة انّما حصلت[٥] للمعلول بمدخلية العدم السابق الّذي ليس من جهة الفاعل، بل انّما هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق؛ فاذن يحكم العقل بأنّ [ب - ١٧٠] هذا المقارن الاتفاقي لامدخل له في تأثير الفاعل، و يمكن أن يؤثّر بدون هذا المقارن[٦] الاتفاقي، فيجوز حينئذ بالنظر الى نفس التأثير أن يكون المعلول غير كائن بعد العدم، بل دائماً[٧]، بل انّما يمتنع ذلك إن كانْ بمنع مانع آخر و قد عرفت ما فيه. و يحكم أيضاً بأنّ أصل الوجود مستند في هذا الزمان الى الفاعل، فيجب أن يكون متى كان[٨] أصل الوجود متحقّقاً مستنداً الى الفاعل بالبيان الّذي سيذكره الشيخ.

و عن الثاني: أنّه [١]: ان أردت أنّ بعد العدم يمكن أن يقع أصل الوجود فيكون

---

١. ق : لكونه
٢. ص : فالمراد
٣. كذا في النسخ
٤. ص : لشيء
٥. ق ، م : حصل
٦. ص : + او / م : المفارق
٧. م : دائماً
٨. ق : يكون مشتركاً في

متصفاً بهذه الصفة، و يمكن أن لايقع فلايكون متصفاً بهذه الصفة، فهو مسلّم. لكن لايلزم من هذا الّا أنّ اصل الوجود محتاج الى الفاعل، و بعد جعله تكون هذه الصفة لازمة له غير محتاجة[1] الى جاعل آخر يجعلها بالذات، بل الجاعل للوجود بالذات يجعلها بالعرض، كما مرّ.

[٢]: و ان أردت أن بعد وقوع الوجود أيضاً يمكن أن تكون هذه الصفة، و يمكن أن لاتكون، فبطلانه ظاهر. و اذ قد عرفت حقيقة الحال فعليك بتطبيق كلام الشيخ في الجواب على ما ذكرنا.

[٢٦١/٨] قوله: و هي متقدّمة[2] لامعاً.

التقدّم غير ظاهر، نعم لايجب أن يكون مع المعلول مادام يكون المعلول.

[٢٦١/١٣] فانّ الحدوث نفسه ليس وجوده ... .

فيه نظر؛ اذ ليس يجب أن يجب وجود الحدوث لذاته حتّى يجب به وجود غيره؛ اذ على هذا يلزم أن لايكون ممكن سبباً لممكن آخر. فالصواب الاكتفاء بالوجه الثاني.

على أنّك قد علمت «أنّ الحدوث» الى آخره[3] ظاهره أنّه وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثّر، و يكون حاصله: انّ أصل الوجود من الفاعل، و كونه بعد العدم بالاتفاق و العارض الاتفاقي لادخل له في حقيقة الشيء، و العدم السابق لمّا كان علّة لهذا العارض الاتفاقي فلامدخل له في مجعولية[4] حقيقة الوجود، فأصل هذا النوع من الوجود مستند الى الفاعل، فيكون مستنداً اليه ما استمرّ و بقي.

---

١. ص: محتاج
٢. ص: ملدمة
٣. ق: ـ الخ
٤. ق: مجعوله و هكذا يمكن أن يقرأ ما في ص و ك.

و فيه نظر ظاهر؛ اذ عدم مدخلية العدم في الوجود و مجعوليته لايقتضي أن يكون الوجود متى كان حاصلاً كان مستنداً الى الجاعل، اذ يجوز أن يكون احتياج المجعول الى الجاعل آن ابتداء الجعل، لم يصر[1] بعده مستغنياً عنه.

و الحاصل: انّا سلمنا أنّ هذا النوع محتاج الى الجاعل و أن لامدخل للعدم السابق في احتياجه الى الجاعل، لكن نقول: انّ الاحتياج الى الجاعل ليست سوى أنّه يحتاج الى جاعل يجعله أنّ أوّل الجعل، و ليس له معني سوى ذلك، فلابدّ من التمسّك بما ذكره في الوجه السّابق حتّى يثبت المطلوب و بدونه لايثبت قطعاً؛ فتدبّر!

[٧/٢٦٢] قوله: تأثير و غناء.

أي نفع.

[١١/٢٦٢] قوله: و ان استمر و بقي.

قد عرفت حقيقة الحال [فيه].

[١١/٢٦٢] قوله: و لهذا لايمكنك أن تقول ....

لايخفى أنّ هذا ليس الّا ما ذكره سابقاً، و لايظهر[2] وجه لاعادته، و كأنّه على ما هو دأبه من التكرارات و التطويلات؛ أو أنّه اعادة ليلحق به [الف - ١٧١] ما ذكره[3] بقوله: «و الفاعل الّذي نسميه الغاية» الى آخره؛ لأن هذا الكلام فيه توضيح و تبيين ليس فيما سبقه كما لايخفى.

---

١. ص: لم يصير/ك، م: يصير ٢. ق: - لا

٣. ك: ذكر

[٣/٢٦٣] قوله: و الفاعل الّذي تسميّه العامّة[1] ... .

لايخفى أنّ بما ذكره لايثبت الّا أنّ في مفهوم الفاعلية لايعتبر العدم السابق، و أنّ متعلّق الجعل ليس الّا الوجود لاالحدوث. و امّا انّ[2] الجعل ليس مشروطاً بـالعدم السابق حتّى يظهر منه[3] أنّ القديم أيضاً لا[4] يجوز أن يكون أثراً للجاعل فلا؛ و كذا لايظهر منه أنّ الوجود متى كان لابدّ من استناده الى شيء حتّى يـثبت أنّ المـمكن الباقي محتاج الى المؤثّر، اذ يجوز أن يكون احتياجه في آن الحدوث.

[١٤/٢٦٣] قوله: فاذن[5] ظهر أنّ وجود الماهيّة متعلّق[6] بالغير[7] ... .

قد ظهر أنّه لم يظهر بمـا ذكره سوى أنّ فعل الفاعل في الاحـداث هـو افـادة الوجود في الوقت المعلوم، لا افادة الصفة الّتي هي[8] كونه بعد العدم و لاالعدم السابق. و أمّا انّ هذا الوجود معلول من حيث انّه وجود و كلّما يكون لابدّ أن يكون متعلّقاً بالغير فلا، لجواز[9] أن يكون احتياج الوجود في آن الافادة[10] فقط، فاذا أفاده الفاعل فيبقى مستغنياً عنه. و لاينافي ذلك أن يكون مـفاد[11] الفـاعل الوجـود دون الصـفة المذكورة و دون العدم، و هو ظاهر.

و تفصيل القول هيهنا: انّ بعضهم زعموا أنّ فعل الفاعل هو الاخراج من العدم الى الوجود، و بذلك سمّوا الفاعل ما يخرج من العدم الى الوجود. و على هذا يلزم[12] أنّ الممكن اذا كان قديماً لايجـوز أن يكون أثراً لشيء، اذ لايتصوّر فيه الاخراج من

---

١. ق : الغاية
٢. ص : ـ ان
٣. ق : فيه
٤. ق ، م : ـ لا
٥. ص : فان
٦. في المصدر : يتعلّق
٧. ق ، ص ، ك : بغير
٨. ص : هو
٩. ص : يجوز
١٠. ق : الاعادة
١١. ق : ـ مفاد
١٢. ق : + من

العدم الى الوجود، و كذا يلزم أن لايكون الممكن الباقي محتاجاً الى المؤثّر حال البقاء، اذ لايتصوّر بعد آن الحدوث الاخراج من العدم الى الوجود و انمّا ذلك في آن الحدوث فقط.

و خلاصة ما يستفاد من كلام الشيخ هيهنا بعد التلخيص و التنقيح: انّ في الاخراج من العدم الى الوجود أمور الوجود و صفة الّتي هي كونه بعد العدم و العدم السابق، و ظاهر أنّ الفاعل لامدخل له في العدم السابق، و انمّا هو أمر عرض بسبب عدم الفاعل، و كذا في الصفة المذكورة، لأنّ هذه الصفة أمر لازم للوجود[1] الواقع في هذا الوقت، و اللازم لايحتاج الى جاعل بالذات، فبقي أن يكون أثر الفاعل هو الوجود فقط، فيلزم[2] أن يكون هذا الوجود مادام متحقّقاً مسنداً الى الفاعل.

و أنت خبير بأنّ هذا ممّا لايكاد يتمّ، اذ بمجرّد أنّ اثر الفاعل في الاحداث هو نفس الوجود لا الأمران المذكوران لايلزم أن يكون هذا الوجود مستنداً الى الفاعل دائماً، اذ يجوز أن يكون الوجود محتاجاً الى شيء يفيده، و بعد الافادة يبقى بنفسه مستغنياً عن مؤثر و هو ظاهر. و كذا لايلزم بمجرّد ما ذكره أنّ الممكن اذا جاز أن يكون قديماً [ب - ۱۷۱] جاز استناده الى مؤثّر لجواز أن يكون شرط التأثيرِ العدمَ السابق و ان لم يكن معني التأثيرِ الاخراجَ من العدم الى الوجود، بل افادة الوجود فقط، فلابدّ في الدعوي الأولى[3] من التمسّك بما ذكره الشيخ من «أنّ[4] الوجود بعد الحدوث لايخلو» الى آخره، أو بدعوي[5] البداهة في عدم الفرق بين آن الحدوث و غيره، فاذا كان الوجود في آن الحدوث مستنداً الى غيره، فلابدّ أن يكون في غيره أيضاً كذلك، و هي مشكلة جداً. و في الدعوي الثانية من دعوي البداهة في عدم الاشتراط المذكور و أنّه لافرق في افادة الوجود في أن يكون بعد العدم أولا، بل

---

۱. ق : للموجود
۲. ص : فقد يلزم
۳. ص : الاول
۴. كذا. [۸/۲۶۱]
۵. ق : بدعى

الافادة في الثاني أتمّ و أولى.

و لايخفى أنّه يمكن اثبات الدعوي الأوّل بمجرّد ما ذكره الشيخ من «أنّ الوجود بعد الحدوث لايخلو» الى آخره، من دون أن يتعرّض، لأنّ متعلّق التأثير ليس هو الاخراج من العدم الى الوجود، و هو ظاهر. نعم بعد هذا التعرّض يصير الأمر أظهر و يرتفع الوهم رأساً. و أمّا الدعوي الثانية فلابدّ فيها من هذا التعرّض ليظهر أن صنع الفاعل هو افادة الوجود، ثمّ يدّعي أنّه لافرق فيها في أن يكون بعد العدم، أو لا، اذ لو كان أثره الاخراج من العدم الى الوجود كما توهّم فلاسبيل الى اثباتها.

فان قلت: اذا ثبت أنّ الامكان علّة الاحتياج، فهل لايثبت هذا المدّعى من دون التعرّض المذكور؟

قلت: كأنّه لا، اذيجوز أن يكون الامكان علة للاحتياج[1]، و مع ذلك لايمكن التأثير بدون سبق العدم. و غاية ما يلزم من ذلك أن لايكون ممكن قديم، نعم كون الامكان علّة للاحتياج نافع في المطلوب الأوّل و به يمكن اثبات الاحتياج حال البقاء بالدليل الّذي ذكره الشيخ من دون التعرّض المذكور، كما لايخفى.

---

١. ك : للاجتماع

[الفصل الثّاني]

[في حلّ ما يتشكّك به على ما يذهب اليه أهل الحقّ من أنّ كلّ علّة هي مع معلولها، و تحقيق الكلام في العلّة الفاعلية]

[١٢/٢٦٥] قوله: و لكن الاشكال هيهنا في شيء، و هو أنّ هذه ... .

قيل: «هذه من الاشكالات الصعبة في ارتباط الحادث بالقديم. تقريره: انّ هذه الأسباب الفرضية المتسلسلة بلانهاية [١]: إمّا أن يقع كلّ منها في آن واحد، فيلزم تشافع[١] الآنات و تلاحق الدفعيات من غير أن يقع بينها زمان، و هو محال، كما مرّ في مباحث ابطال تركّب[٢] الجسم من الأجزاء الفردة، و نفي تركّب الزمان و الحركة من الآنات و الآنيات.

[٢]: و إمّا أن يبقى زماناً، فيكون ايجاب كلّ منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لافي طرفه، و كذلك الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان، و كذا الموجب لايجاب موجبه، و هكذا، فيحصل منها[٣] سلسلة[٤] من علل غير متناهية[٥] مجتمعة معاً في زمان واحد. و هذا النحو من التسلسل في العلل هو الّذي حكم بامتناعه؛ ثمّ مع

---

١. ك : تتابع
٢. ص : ترکب
٣. ص ، ك : هيهنا
٤. ك : التسلسل
٥. ق : ـ مجتمعة

كونه مستحيلاً لم يقع به الارتباط المطلوب؛ اذ المجموع[1] منها ايضاً[2] حادث لابدّ لها من علّة لحدوثها و لاعلّة خارجة عنها[3]، فيلزم وجود حادث بلاعلّة موجبة بالفعل[4].

و ما [الف - ۱۷۲] أجاب به الشيخ و غيره من هذا الاشكال هو أنّ الحركة شيء بقاؤه ليس بقاءً مستمرّاً على حالة واحدة، بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغيّر، فلولا وجود الحركة لكان الاشكال وارداً غير مندفع، لكنّ الحركة لمّا كان تجدّدها و تغيّرها ليس بغيرها من حالة الى حالة تغيّراً من آن الى آن يليه، بل من حاله آنية يفرض فيها الّا و بينها و بين حاله آنية أخرى حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة؛ و بالجملة ليست حالاتها المتجدّدة في آنات متتالية[5] متشافعة، بل كلّها شيء واحد متصل على نعت التجدّد[6] و الانقضاء. فالعلّة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها، بل لكونها على نسبة مّا و وضع مّا بسبب الحركة. فالحركة إمّا علّة الحدوث، أو جزؤها، أو شرطها؛ فتكون علّة الحوادث بما هي علّة لها أمراً متغيّراً غير ثابتة الذات على حالة واحدة و لاباطلة الوجود من كلّ وجه و لادفعية الوجود، و لاأيضاً متفاصلة الوجود متتالية، و منشأ كونها[7] على هذه الصفة هو الحركة. فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث أو شرطها أو شريكها. و بها ينحل هذا الاشكال و ما يجري مجراه.

و اعلم أنّ الكلام عائد في أصل صدور الحركة من العلل الثابتة[8] الّتي بسببها أو بشركتها يصحّ صدور الحوادث المتجدّدة[9] عن الواجب[10]، فانّ صدور[11] الحركة عنه[12]

---

۱. ص : ـ من التسلسل ... المجموع

۲. ق، ك : ـ أيضاً

۳. ص : فيها

٤. ق : بالعقل

٥. ق : ـ متتالية

٦. ق : المحدود / م : ـ المتجددة

۷. م : كونهما

۸. م : ـ من العلل الثابتة

۹. ق : ـ المتجدّدة

۱۰. س، ك : تلك العلل

۱۱. ص : + تلك

۱۲. ص، ك : عنها / م : ـ عنه

يستلزم صدور المتغيّر عنه[۱].

و الجواب بأنّها أمر مستمرّ الذات، متجدّدة النسب، فبحسب استمرار ذاتها صحّ صدورها عن الواجب[۲]، و من جهة تجدّد نسبتها صحّ صدور الحوادث عنها أو باشتراطها أو باشتراكها غير مجدٍ، اذ الكلام عائد الى لزوم جهة تجدّدها من جهة ثباتها»،[۳] انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ حاصل جواب الشيخ كأنّه أنّ الحركة أمر متجدّد على سبيل الاتصال، و به يصحّ الارتباط المذكور؛ اذ نقول: انّ علّة حدوث زيد مثلاً الآن المعلوم الّذي هو آن طلوع الشمس يوم الأحد، و علّة هذا الآن هو الزمان الّذي هذا[٤] الآن انتهاؤه، و لايلزم تخلّف المعلول عن علّته التامّة المحال، اذ المحال الّذي يدلّ عليه الدليل أن تتحقّق العلّة في آن و لم يتحقّق المعلول فيه. أو تكون العلّة في جميع آنات زمان و لم يتحقّق المعلول فيها. أمّا اذا كان العلّة أمراً تدريجياً ـ كالزمان و نحوه ـ فالعقل يحكم بأنّه ما لم يتمّ وجود هذا الأمر لم يجز وجود المعلول، اذ بدون تمامه لم تحصل العلّة، لكن لابدّ أن لايقع فصل بين تمامه و بين وجود المعلول، اذ يلزم التخلّف المعلول بالبرهان، فالزمان إذا كان علّةً للآن فلايلزم أن يكون الآن معه في جميع زمان حدوثه، بل يكون هذا ممتنعاً لما عرفت؛ بل يجب أن يتحقّق مع تمامه بلافصل، و هو كذلك. فالزمان و إن كان متقدّماً على الآن لكن لايلزم من عليته له تخلّف المعلول عن علّته التامّة الّذي[٥] هو المحال كما عرفت [ب - ۱۷۲]، و هذا هو السرّ في صيرورة الحركة واسطة بين الحادث و القديم، اذ بها يحصل التقدّم مع عدم التخلّف، فيحصل الارتباط المذكور. و لو لم يكن مثل هذا الأمر لما كان يحصل هذا المعني، كما لايخفي.

فان قلت: ننقل الكلام الى علّة الزمان، و نقول: انّ علّة هذه القطعة الّتي قلت

---

۱. ص، ك: عنها / م: ـ عنه
۲. ص، ك: الثابت / م: ـ الواجب
۳. تعليقة الهيات الشفاء / ۲۲۹
٤. ص، ك: هو / ق: ـ هذا الآن
٥. كذا

أنتها علّة الآن الّذي هو علّة حدوث زيد أيّ شيء هو؟ فان كانت القطعة السابقة أو الآن الّذي هو انتهاؤه، فيلزم أن يحصل تمام هذه القطعة بعد القطعة السابقة، و في الآن الّذي هو انتهاؤه بلاانفصل على ما اعترفتَ به.

قلت: علّة هذه القطعة القطعة السابقة مع أجزاء هذه القطعة اي نصفيه مثلاً[1] و لو ننقل[2] الكلام الى نصفيه نقول: انّ علّة كلّ نصف القطعة السابقة علّته[3] مع نصفيه و هكذا. و لايخفى أنّه على هذا لا يرد الايراد الّذي أورده هذا القائل على الجواب الّذي ذكره الشيخ.

ثمّ لايخفى أنّ حل هذا الاشكال لايتوقّف على الحركة، بل انّما ينحلّ بالزمان، لكنّ الحكماء لمّا اعتقدوا أنّ الزمان مقدار الحركة لابدّ لهم من القول بالحركة السرمدية و الجسم السرمدي، و أمّا المتكلّمون فلمّا لم يقولوا بأنّ الزمان مقدار الحركة بل جوّزوا[4] أن يكون أمراً وهمياً منتزعاً من بقاء الواجب، فهم في فسحة من ذلك، و لايلزم عليهم القول بجسم قديم. حتّى يصحّ الارتباط بين الحادث و القديم؛ بل قد عرفت أنّه بمجرد ثبوت الزمان يحصل هذا الارتباط، و الزمان أمر وهمي ليس بموجود في الخارج حتّى يكون قديماً، و يلزم قدم بعض أجزاء العالم الّذي وقع اجماع المليّين على خلافه، و قد بسطنا القول في هذا المقام في *تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد*، فليراجعه من أراد الاطلاع عليها!

ثمّ قال القائل المذكور بعد ما نقلنا عنه: «و اعلم أنّ أجود ما قيل في هذا الباب و أقربه الى الصواب هو ما قال بعضهم أنّ الحوادث بأسرها مستندة الى حركة دائمة دورية، و لاتفتقر هذه الحركة الى علّة حادثة، فهي من جهة ثباتها و عدم انقطاعها تستند الى علّة ثابتة[5]، و من حيث حدوثها كانت تستند اليها الحوادث.

---

١. ق : ـ مثلاً
٢. ق، ص، ك : نقل
٣. س : عليته
٤. ق : يجوز / م : يجوزوا
٥. م : ـ علة ثابتة

فان سئلنا عن كيّفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علّة مع أنّنا حكمنا كلّياً أنّ كلّ حادث فله علّة حادثة؛ قلنا: المراد بالحادث الّذي هو موضوع هذه القضية الكلّية هو الشيء الّذي عرض لماهية الحدوث من حيث انّها[1] معروضة له، و الحركة ليست كذلك؛ بل هي حادثة لذاتها بمعني أنّ ماهيتها الحدوث و التجدّد، فاذا كان ذلك الحدوث و التجدّد ذاتياً لشيء لم يكن مفتقراً الى أن تكون علّته حادثة، و نحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلّة الّا للمعلول الّذي يتجدّد. أمّا المعلول الّذي هو نفس ماهيته التجدّد و التغيّر فلانجدها يحكم عليه بذلك، الّا اذا عرض له تجدّد و تغيّر زائدان، كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف الحركة الدورية الدائمة [الف - ١٧٣] و حدوث العلّة الّتي يفتقر اليه المعلول الحادث لايلزم أن يكون حدوثاً زائداً، و الّا لم يصحّ استناد الحوادث الى الحركة الدائمة.

فالحاصل: انّ كلّ واحد من التغيّرات تنتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغيير و الانقضاء، فلدوام الحدوث و التجدّد لم تكن علّتها حادثة[2]، و لكونها نفس التغيير و الحدوث صحيح أن تكون علّة للمتغيّرات، و الماهية الّتي هي التغيير و الحدوث هي الحركة، و لهذا عرفها قوم[3] بأنّها ماهية[4] يمتنع ثباتها لذاتها، انتهى. و هذا أجود ما قيل في هذا المقام، و به يندفع كثير من الاشكالات»[5]، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ هذا الجواب من الضعف و عدم الاستقامة بحيث لايخفى؛ اذ هب أنّ الحركة هي نفس التجدّد و التغيّر، لكن هذا التجدّد و التغيّر إمّا قديم أو حادث، فان كان قديماً فكيف تكون علّة للحادث و كون ماهية التجدّد و التغيّر غير مجدٍ أصلاً. اذ القديم[6] لايمكن أن يكون علّة للحادث ـ أيّ شيء كان ـ ماهية و إن كان حادثاً، فلابدّ له من علّة حادثة. و الفرق بين حادث و حادث ممّا يبطله العقل الصريح

---

١. ق، م: ـ انها
٢. م: ـ علتها حادثة
٣. ق، م: ـ قوم
٤. ق: هيئة
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٢٩-٢٣٠
٦. م: القدم

قطعاً. و القول بأنّه لاحادث و لاقديم أيضاً كذلك. و إن كان[١] له جهة قدم و حدوث، فمن جهة الحدوث لابدّ له من علّة حادثة قطعاً.

و لايخفى أيضاً ما في قوله: «و الّا لم يصحّ استناد الحوادث الى الحركة الدائمة»، فظهر أنّ هذا الجواب ليس الّا مجرّد عبارات و تخيّلات شعرية، بل سفسطة و لاحقيقة لها محصّلة.

ثمّ قال القائل المذكور بعد ما نقلنا بلافصل: «أقول و لكنّه غير وافٍ بتحقيق[٢] الارتباط بين الحادث و القديم لما فيه من الخلل بعد من وجوه:

الأوّل: انّ الحركة أمر نسبي ليس لها بالذات حدوث و لاقدم الّا بتبعية ما أضيف هي اليه؛ اذ معناها كما عرفها المحقّقون به هو خروج الشيء من القوّة الى الفعل يسيراً يسيراً، أو شيئاً فشيئاً، أو لادفعةً. فبالحقيقة الحادث التدريجي و الخارج من القوّة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة الّتي فيها الحركة. و أمّا نفس الحركة فهي أمر نسبي هو تجدّد المتجدّد و حدوث الحادث بما هو حادث تدريجي.

الثاني: انّ الحركة لكونها[٣] أمراً بالقوّة لايمكن تقدّمها بالذات على وجود حادث، سواء كانت علّة أو جزء علّة؛ لأنّ الحادث موجود بالفعل، و الكلام في العلّة الموجبة له[٤]. و العلّة الموجبة للشيء يجب أن تكون موجودة معه بالزمان متقدّمةً عليه بالطبع، و لامحالة وجودها أقوي من وجود معلولها.

الثالث: انّ كلام هذا القائل يدلّ على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار و بذلك[٥] الاعتبار يستند الى القديم[٦]. و هذا ليس بصحيح؛ اذ الأمر التجدّدي البحت ليس له بقاء[٧] وجودي أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً. و أمّا الماهية الكلّية له فهي غير

---

١. كذا
٢. ص : تحقق
٣. ك : بكونها
٤. ق : ـ له
٥. ق : باعتباره بذلك
٦. م : ـ القديم
٧. ق : تغاير

مجعولة و لاجاعلة، فلاعبرة باستمرارها.

الرابع: انّا قد برهنا في كتبنا على أن جوهر [ب - ١٧٣] الفلك[١] بصورته الطبيعية الوضعية[٢] غير باقٍ بشخصه، و كذا غيره من الأجسام الطبيعية. و علّة الحركة الذاتية أعني القريبة و كذا موضوعها غير باقٍ و لاقديم.

فقوله: «علّتها قديمة[٣]» غير صحيح، و كذا قوله: «أنّها غير مفتقرة الى علّة حادثة»، ليس بمستقيم»،[٤] انتهى كلامه.

و لايخفى ما في ايراده الثاني، اذ لايلزم أن يكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التامة للموجود موجوداً، بل يكفي وجود الفاعل فقط.

و كذا ما في قوله: «و أمّا الماهية الكلّية له» الى آخره. اذ عدم مجعوليتها و جاعليتها غير مسلّم أصلاً[٥]، كيف و هم بأسرهم يقولون أنّ طبيعة الصورة شريكة في علّية الهيولى.

و أمّا ايراده الرابع، ففيه بعد فرض صحّة ما برهن عليه في كتبه أنّ كلام هذا المحقّق[٦] لاينافيه، اذ يجوز أن لايكون مراده العلّة القريبة للحركة، اذ دفع الاشكال غير متوقّف على هذه الارادة، كما لايخفى.

ثمّ قال هذا القائل بعد ذلك: «فالحقّ الحقيق[٧] بالاذعان و التصديق في هذا المطلوب الّذي طارت فيه عقول الدهماء و خرست في بيانه ألسن الفصحاء ما ألهمني اللّه به و أتينا من الحكمة بفضل[٨] ربي[٩] و هو أنّ الأمر المتجدّد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية الّتي لها حقيقة عقلية عند اللّه و صورة مفارقة في العالم

---

١. ق : جوهراً لتلك
٢. ص ، ك : النزعية
٣. م : ـ علتها قديمة
٤. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣٠
٥. ق ، ص : ـ اصلاً
٦. ص ، ك : المجيب / ق : المجب
٧. ص : المحقق
٨. اقتباس من النمل / ٤٠
٩. ص ، ك : تفضيله بي / م : ـ الهمني ... ربي

الربوبي[١]، و لها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى الّتي هي محض القوّة و الاستعداد. و لنا على تجدّد الطبيعية المادية السارية بأشخاصها في جميع الأجرام و المواد براهين كثيرة، و هذا الطبيعة و ان لم تكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدّد و الحدوث، فقد يكون للوجود نعت وصفة لايكون للماهية كما في الأشدّ و الاضعف، فانّ الّذي يقبلها لايقبلها بحسب الماهية بل بحسب الوجود، فكذلك بعض الموجودات تدريجية[٢] الهوية بذواتها لابصفات عارضة لهوياتها و إن كانت زائدة[٣] لماهياتها في العقل بحسب التحليل، فثل[٤] هذا الوجود لقصور هويّته عن قبول الدوام الشخصي لايكون الّا متدرّج الحصول. لست أقول: انّ ماهيته تقتضي التجدّد و الانقضاء[٥] مع قطع النظر عن وجودها حتّى يرد الاشكال بأنّا قد نتصوّر طبيعة[٦] من هذه الطبائع بماهيتها، و لايخطر بيان التجدّد و الحدوث، فكيف يكون من الصفات الذاتية لها؟ بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء و نحو وجوده.

و قد ذكرنا مراراً أنّ حقيقة الوجود لايحصل في الذهن، لأنّه متشخّص بذاته، و كلّ ما يحصل في الذهن يقبل العموم و الاشتراك، فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كلّياً و الخارج ذهناً، و هو ممتنع. سنعود الى ايضاح هذه المسألة و اشباع القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره هيهنا فيما سيأتي أشفي و أشبع ممّا ذكر»[٧] انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ ما ذكره بعد فرض صحّته واستقامته لايشفي العليل و لايروي الغليل أصلاً، اذ هذه [الف - ١٧٤] الطبيعة المتجددة الّتي يدّعيها و الوجود التدريجي

---

١. ص ، ك : الربانى / م : ـ عقليه عند ... الربوبى
٢. ك : التدريجية
٣. ک : زائد
٤. ص : قبل
٥. م : للانقضاء
٦. ق : طبعه
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣٠

الّذي يزعمه كيف حالها؟ و بأيّ وجه يتصحّح[1] حدوثها[2] و ارتباطها بالقديم، فان كان بنحو ما نقله من المجيب السابق من أنّ ماهية الشيء إن كان تجدّداً أو تغيّراً فلاحاجة له الى علّة حادثة، فقد عرفت حاله. مع أنّ هذا القائل كيف يمكن أن يدّعى أنّ[3] الوجود التدريجي ليس ذاته الّا التجدّد و التغيّر و إن كان باعتبار أنّ هذا الوجود و لايقبل الدوام الشخصي لقصور هويته عنه و بذلك يكون متدرّج[4] الحصول، كما يشعر اليه قوله: «فمثل هذا الوجود» الى آخره.

ففيه أيضاً أنّ هذا غير نافع أصلاً، اذ لاشكّ أنّه ينفرض[5] في هذا الوجود التدريجي الّذي حسبه جزئيات حادثة، فعلّتها [١]: إن كانت هي ذات الوجود[6] هي مستمرة ازلاً و ابداً بزعمه، فيلزم أن تكون تلك الجزئيات أيضاً كذلك؛ [٢]: و إن كانت[7] غيرها فننقل الكلام اليها. و هذا الكلام نظير ما يقولون في تصحيح حدوث العالم أنّ الممكن لايقبل الوجود الأزلي، و فيه ما فيه و إن كان بنحو آخر غيرهما. فلنبيّن حتّى تنظر فيه، فتثبّت!

[٤/٢٦٦] قوله: و سنوضح هذا[8] في موضعه.

و هو الفصل الأوّل من المقالة التاسعة[9].

---

١. كذا. لم تستعمل هذه الصيغة في لغة العرب / ص : يصحّح

٢. ق ، لد : حدوثها

٣. ص : بان

٤. ص : لمتدرج

٥. ق : يعرض

٦. ص : + أو

٧. ص : كان

٨. في المصدر : ذلك

٩. الشفاء ، الهيات / ٣٧٣

[١٣/٢٦٦] قوله: بعد ليس مطلق.

أي: لا بعد عدم في مادّة خاصة كما سيشير اليه بعيد[١] هذا. قيل: «أي ايجاده بعد عدم مطلق، أي عدم بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لابعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية، فالمبدعات ليست[٢] لها بحسب امكانها الذاتي[٣] أعدام خارجية بخلاف المكوّنات حيث لها أعدام خارجية[٤] قبل كونها، و ربّما كانت بعد كونها أيضاً. فالمبدع ليس لها[٥] عدم في نفس الأمر بل بحيثية من الحيثيات و مرتبة من المراتب، و الّذي[٦] له[٧] في الواقع هوالوجود و لاغير، لأنّه أوسع من تلك المرتبة. فتأمّل فيه!

فانّ هيهنا شبهة تندفع به، و هي: انّ امكان العدم للمعلول الأوّل[٨] مع امتناعه على الواجب[٩] ينافي التلازم، اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم، فيلزم امكان الواجب[١٠] و هو محال. و لايجدي ما ذكره بعض المتأخّرين بأنّ الّذي يلزم حينئذ امكان[١١] بالقياس الى الغير، و ذلك لاينافي الوجوب الذاتي[١٢]، انّما المنافي له[١٣] الامكان الذاتي، لأنّ الامكان الّذي هو بالقياس الى الغير انّما يتحقّق بين أشياء لاتكون بينها[١٤] علاقة العلّية و المعلولية، و الواجب و معلوله الأوّل بينهما علاقة ذاتية و كذا بين نقيضيها[١٥].

فالحقّ أن[١٦] يقال: انّ للمعلول[١٧] وجوداً و ماهية، فالّذي منه متصف بالامكان

١. ق : ـ بعيدة / ص ، ك : بعيدة
٢. ص ، ك : ليس
٣. م : ـ فالمبدعات ... الذاتي
٤. ق : ـ بخلاف ... خارجية
٥. م : ـ فالمبدع ليس لها
٦. ق : ـ الذي
٧. م : ـ و الّذي له
٨. م : ـ للمعلول الاول
٩. م : ـ الواجب
١٠. م : ـ اذ امكان ... الواجب
١١. م : ـ امكان
١٢. م : ـ الوجوب الذاتي
١٣. ق : و / م : ـ له
١٤. ص : بينهما
١٥. ص : نقيضهما
١٦. م : ـ الواجب و ... ان
١٧. م : ـ للمعلول

هو ماهية، و هي ممّا لاعلاقة لها لذاتها مع الواجب و لا[١] لزوم، و الّذي منه متصف باللزوم هو الوجود و هو واجب بوجوب سببه الذاتي، و لاامكان له من هذه الحيثية[٢] بل من جهة الماهية، فبالحقيقة الممكن غير اللازم[٣]، و اللازم غير الممكن[٤]»،[٥] انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ[٦] تفسير المطلق بما ذكرنا أولى، سيّما مع وجود شاهد من كلام الشيخ. و قد يناقش أيضاً في قوله: «هو الوجود لاغير» الى آخره، لأنّ أوسعية الواقع تستدعي وقوع الوجود و العدم فيه جميعاً، لاالوجود فقط. و هو ظاهر.

ثمّ[٧] ما أورده [ب - ١٧٤] على بعض المتأخّرين فغير وارد، اذ مراد ذلك البعض أنّ الممتنع جواز انفكاك الملزوم عن اللازم في الواقع، أو بالنظر الى الملزوم؛ و فيما نحن فيه لايلزم شيء من[٨] ذلك، اذ عدم المعلول الأوّل يمكن بالنظر الى ذاته لابالنظر الى الواقع، و المعلول الأوّل كما لايقتضي امتناع عدم ذاته[٩] كذلك لايقتضي امتناع عدم الواجب[١٠]. و غرضه من نفي هذا الاقتضاء أنّه لو تحقّق هذا الاقتضاء لزم جواز انفكاك، لاالزوم عن اللازم بالنظر الى ذاته[١١]، كما لايخفى. و على هذا لا اتجاه لِما ذكره هذا القائل أصلاً و ما ذكره من الجواب ففساده أظهر من أن يخفى.

---

١. ق : الاّ و هكذا يمكن أن يقرأ ما في بعض النسخ

٢. ق : الجهة

٣. ص ، ك : لازم

٤. م : ـ ماهية فالذى ... الممكن

٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣١

٦. م : ـ ان

٧. م : ثم

٨. ص : عن

٩. ص ، ك : ـ ذاته / م : امتناع عدمه

١٠. م : ـ الواجب

١١. ص ، ك : ـ و غرضه ... ذاته / م : لزم جواز انفكاك عن بالنظر الى

[١٣/٢٦٦] قوله: فانّ المعلول له[١] في نفسه أن يكون ليس ... .

قيل: «لمّا ذكر[٢] أنّ الابداع هو تأييس بعد ليس مطلق، أراد أنّ يبيّن كيّفية هذه البعدية الّتي يقال لها حدوث الذاتي بأنّ المعلول له في حدّ نفسه ـ أي ماهيّته ـ أن ليس له وجود، و له عن علّته الموجبة أن يكون له وجود، و الّذي للشيء في نفسه أقدم من الّذي[٣] له من غيره عند الذهن تقدّماً بالذات لابالزمان، فكلّ[٤] ممكن أيس بعد ليس، أي موجود بعد عدم بعدية بالذات. هذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة. فان كانت ممّا يكفي امكانها الذاتي لصدورها عن العلّة، فليس لها الاّ الحدوث الذاتي، أي التأخر[٥] عن العدم الذاتي فقط، و ان لم يكف[٦] فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعني آخر، و هو سبق العدم عليها بالزمان.

و أعلم أنّ هيهنا اشكالاً من وجهين:

أحدهما: انّ الماهية تابعة للوجود كما حقّق مراراً، فالفاعل لو لم يفد شيئاً لم تكن ماهية أصلاً، و الصادر من الفاعل ليس الاّ الوجود، فالماهية تبع له. كما استقرّ عليه رأي المشائين سيّما الشيخ و أتباعه، فاذا كان الأمر كذلك فما معني لتقدّم حال الماهية على حال الوجود.

و الجواب: انّ ماهية الشيء و إن كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعني المحقّق عندهم، لكن للعقل[٧] أن يلاحظها في نفسها و يعتبر لها أحوالاً، فاذا لوحظت الماهية في نفسها يحكم عليها بتقدّمها[٨] لذاتها على كلّ[٩] ما هو خارج عنها، فأوّل حالاتها الامكان، و بعده الحاجة الى العلّة في الوجود أو العدم، و بعدها مرتبة وجوبها بايجاب

---

١. في المصدر: للمعلول
٢. ق: ذكره
٣. ق: الاشيء
٤. ص: فكان
٥. ك: المتأخر
٦. ق: لم يكن
٧. ص: العقل
٨. ص: بتقدميهما
٩. ق: ـكلّ

العلّة ايّاها، ثمّ وجودها. فلها مراتب سابقة على الوجود، و جميع هذه الحالات انّما تكون اذا كان المنظور اليه هي الماهية لانفس الوجود. فالوجود هو الأصل في الواقع و له التقدّم فيه على الماهية[١]. و الماهية هي[٢] الأصل في اعتبار الذهن و لها التقدّم فيه على الوجود.

و ثانيهما: انّ ماهية المعلول ليس لها في نفسها أن تكون معدومة، و الّا لكانت ممتنعة لاممكنة، كما ليس لها في نفسها أن تكون موجودة، و الاّ لكانت واجبة[٣] لاممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين، الوجود العدم الى العلّة».[٤] انتهى كلامه.

لايخفى أنّ الأظهر أن يقال: انّ الشيخ لمّا ذكر أنّ افادة الوجود على الدوام هو الّذي يسمّيه الابداع، أراد أن يبيّن صدق حدّ الابداع عليها.

ثمّ ما ذكره في جواب الاشكال الأوّل لامحصّل له أصلاً، لأنّ الوجود [الف - ١٧٥] اذا كان هو الأصل في الواقع و يكون مقدّماً على الماهية فيه، فحكم الذهن بتقدّم الماهية على جميع ما هو خارج عنها حتّى الوجود، و كذا بتقدّم بعض حالاتها - كالامكان و نحوه - على الوجود [١]: [و] ان كان معناه أنّها متقدّمة[٥] على الوجود في الواقع فهو خلاف الواقع، لما اعترف بأنّ الوجود متقدّم عليها في الواقع. [٢]: و ان كان معناه أنّها متقدّمة[٦] في الملاحظة - فمع أنّ هذا التقدّم ليس بلازم في الواقع، اذ يجوز أن يلاحظ الوجود[٧] أوّلاً ثمّ الماهية و الامكان و نحوه - يرد عليه: انّ مثل هذا التقدّم لايكفي فيما نحن فيه، اذ ظاهر أن ليس مرادهم بتقدّم الامكان و نحوه على الوجود و كذا تقدّم العدم عليه في بحثنا هذا - أي بحث الحدوث الذاتي - مجرّد أنّ العقل يلاحظ هذه الصفات أوّلاً ثمّ يلاحظ الوجود. [٣]: و إن كان معناه أمراً آخر فليبيّن.

---

١. ص : - على الماهية
٢. ص : هو
٣. ق : ممتنعة
٤. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٢٣١
٥. ص : مقدّمة
٦. ق : - على الوجود في ... مقدّمة
٧. ق : - الوجود

و الصواب في الجواب أن يقال: انّ الماهية و إن كان في حال العدم لايثبت لها شيء حتّى نفسها، اذ المعدوم يسلب عنه جميع الأشياء حتّى نفسه، لكن ثبوت نفسها لها ليس بفرع على الوجود، اذ الذات و الذاتيات ليستا[1] مجعولة، و اذا كان[2] ثبوت نفسها لها غير متفرّع على وجودها فلاحجر في أن يحكم العقل بتقدّم[3] ثبوت بعض أحوالها لها على ثبوت الوجود لها في الواقع، اذ ثبوت الشيء للشيء ليس فرعاً على ثبوت ذلك الشيء، بل انّما هو مستلزم له هذا.

و لايخفى أنّ هذا الاشكال و ان أمكن دفعه بما ذكرنا، لكن يبقي على الشيخ منع[4] المقدّمة الّتي ادّعاها، و هي: انّ الّذي للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات من الّذي يكون من غيره.

ثمّ قال هذا القائل متصلاً بما نقلنا عنه ماهذه عبارته: «و ذكر بعض المتأخّرين له وجهاً آخر، و هو: انّ وجود المعلول لمّا كان متأخّراً عن وجود العلّة فلايكون له في مرتبة وجود العلّة الّا العدم، و الّا لم يكن وجوده متأخّراً عنها».

ثمّ قال: «انّه يردّ عليه مثل ما مرّ فانّ تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة انّما يقتضي أن لايكون له في مرتبة وجود العلّة الوجود، لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

فان قلت: اذا لم يكن له في تلك[5] المرتبة الوجودُ، كان فيها العدم، و الّا لزم الواسطة، و أيضاً لامعني للعدم الّا سلب الوجود، فاذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها.

قلت: نقيض[6] وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيّد لاسلب وجوده المتصّف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة ـ أعني النفي المقيّد ـ

---

۱. ق، ك، م: ليست
۲. ص: كانت
۳. ق: بتعدّد
٤. ق: يتبع
٥. ص: ذلك
٦. ق: مقتضي

فلايلزم من انتفاء الأوّل[1] تحقّق الثاني، لجواز أن لايكون اتصافه بالوجود و لااتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور الّتي ليست بينها[2] علاقة العلّية و المعلولية، فانّه ليس وجود بعضها و لاعدمه متأخّراً عن وجود الآخر و لامتقدّماً عليه. لايقال: كما أنّ المتأخّر بالزمان متصف بالعدم في أنّ وجود المتقدّم فليكن التأخّر بالرتبة متصفاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدّم، لأنّا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف [ب - ١٧٥] بالعدم في ذلك الزمان، و الّا لزم خلوّه في ذلک الزمان عن طرفي النقيض، و هو محال. أمّا سلب الوجود عنه في مرتبة معيّنة فلايستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة. على أن تكون المرتبة ظرفاً للاتصاف، فان خلوّ المرتبة عن النقيضين بمعني أنّه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال كما مرّ.

و قد تلخّص من هذا أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة[3] الّا الامكان الوجود[4] و العدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان، فان اكتفي بالحدوث الذاتي هذا المعني تمّ، و الّا فلا. انتهى ما ذكره»[5].

«أقول: أمّا وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب ذاته فهو أنّ ماهية الممكن و ان لم يخل[6] عن أحد طرفي الوجود و العدم، لكنّها بحسب ذاتها و اعتبار نفسها بحيث يتجرّد عن الوجودات كلّها، فلها السلب التحصيلي عن كلّ ما سئلت. و لو نظر في النقيض على الوجه الّذي ذكره الشيخ سابقاً ـ و هذا السلب لها عن كلّ شيء هو غير نفسها، و إن كان من حيث ثبوته[7] لها نحواً من انحاء الوجود متقدّماً على ساير الانضافات الوجودية[8] و العدمية لكنّه غير ملحوظ من حيث الثبوت، بل من حيث المفهوم و المعني، فلايستدعي ثبوت الموضوع قبله؛ لأنّ هذا الثبوت بعينه من

---

١. ق: الأولى
٢. ق: منها
٣. ق: [illegible]
٤. ق: للموجود
٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣١-٢٣٢
٦. ق، ص: يخلو
٧. م: [illegible]
٨. ق: الوجود

أفراد السلب، لأنّه عين سلب الأشياء عنها في تلك المرتبة ـ فلتقدّمه على سائر الأشياء صحّ عروض الوجود و غيره لها[١]، لكونه أيضاً نحواً من الوجود. و إن كان وجود السلب صحّ تقدّمها بالوجود على سائر الصفات الّذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة، فاذن ثبت[٢] قول الشيخ أنّ المعلول له في نفسه أن ليس، أى[٣] له ليسية الوجود و غيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجرّداً عن غيره في هذه الملاحظة، بخلاف الممتنع[٤] فإنّ[٥] ماهيّته يقتضي العدم في الواقع من كلّ وجه لامن جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط، حتّى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجرّداً عنه باعتبار ذاته، فكلّ ممكن مجرّد من حيث ذاته عن هذا الوجود الّذي تلتبس[٦] به في الواقع. فاعلم هذا.

و أمّا الوجه الّذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوماً في مرتبة العلّة فغير صحيح، اذ العلّة الموجبة للشيء هي منبع[٧] وجوده و معطي كماله، فكيف يكون عاد مآله. نعم وجود المعلول لمّا كان متضمّناً لأصل الوجود مع قصور عن الكمال و نقص عن التمام، فالّذي يسلب عن العلّة هو النقص الّذي هو أمر عدمي، فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الأكيد الشديد؛ فعلى هذا الوجه صحّ التأخّر و اندفع الايراد الّذي ذكره، لأنّ سلب السلوب و الأعدام صادق على الموجود المتأكّد الوجود[٨] و مع ذلك لم يلزم تقدّم سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه، اذ لايصحّ أن يقال انّ للمعلول عدماً مطلقاً في مرتبة وجود علّته و ان صحّ [الف – ١٧٦] أن يقال له عدم مطلق في مرتبة ماهية على ما مرّ في الوجه الأوّل.

و أمّا الّذي أفاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب و الايجاب فليس الأمر

---

١. ق : اما
٢. بعض النسخ : يثبت
٣. ق : ـ أى
٤. ص : المنع
٥. ق : فان
٦. م : يكتسب / في المصدر : تلبست
٧. ق : ينتفى
٨. ق : ـ المتأكّد الوجود. / ق : + قوله

كما ذكره، نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بها، كالكاتب و اللاكاتب عن ذات الموضوع، اذ ليس نقيض قولنا: «الانسان كاتب» قولنا: «الانسان ليس بكاتب»، بل نقيضه هو قولنا: «ليس الانسان بكاتب[١]»، فكذا هيهنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة ذاته موجوداً صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجوداً، فلم يلزم ارتفاع النقيضين أصلاً، لافي الواقع و لافي مرتبة من مراتبه. فقوله: «نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها» الى آخره، و إن كان مسلّماً، لكن لايلزم منه ارتفاع النقيضين و لاخلوّ المرتبة عنها كما زعمه؛ فانّه اذا كانت المرتبة مسلوباً عنها الوجود فيصدق[٢] القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لاالعدول، فكان أحد النقيضين صادقاً و الآخر كاذباً. و لهذا قال الشيخ: فاذا سئل عنها بطرفي النقيض[٣] لم يكن الجواب الّا السلب عن كلّ شيء؛ فاذا كان نقيض الوجود للشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الّذي في تلك المرتبة كان ذلك الوجود مسلوباً عن تلك المرتبة، فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها، و ليس نقيض قولنا: «الماهية في تلك المرتبة موجودة» قولنا: «الماهية ليست فيها موجودة»، بل قولنا: «ليست الماهية فيها موجودة»، فهذا السلب صادق في تلك المرتبة، و هي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الأشياء الّتي ليست ذاتها و لاذاتيها[٤]، و لم[٥] يلزم ارتفاع النقيضين و لاخلوّ المرتبة عنها.

نعم تخلو المرتبة عن ثبوت الوجود و ثبوت عدمه، و العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطي[٦] كما في المفردات، و ليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا، فلم يلزم رفع المتناقضين في شيء من الوجهين أصلاً، اذ[٧] لم يلزم كون شيء لاوجوداً و لاعدماً، و لم يلزم أيضاً كون شيء في أيّ مرتبةٍ كان ممّا[٨] لم يصدق عليه أنّه موجود

---

١. ق : لكانت
٢. ق : بصدق / ك : مصدق / م : فصدق
٣. ك : النقيضين
٤. ق ، م : ذاتها
٥. ص ، ك : فلم
٦. ق ، م : المواطى
٧. ص : اذا
٨. ص : ما

و لاأيضاً ليس أنّه موجود، فان القضية السالبة الّتي هي مفاد قولنا: «ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود» صادقة البتة، و نقيضها الّتي هي مفاد قولنا[1]: «هو موجود فيها» كاذبة البتة، فلم يلزم ارتفاع النقيضين لافي المفردات و لافي القضايا.

و هيهنا نكتة يجب التنبيه عليها، و هي: أنّه قد تقرّر أن تحقّق الطبيعة انّما هو بتحقّق فردها[2]، و سلبها بسلب جميع الأفراد، فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع، و لكن سلبه عنها لايوجب سلبه مطلقاً. فسلب[3] الوجود عن الانسانية مثلاً في تلك المرتبة السابقة لاينافي تحقّقه في نفس الأمر مطلقاً، لأنّ نفس الأمر أعمّ و أوسع من تلك المرتبة، فثبت أن[4] للمعلول في مرتبة نفسه أن ليس، أي صدق عليها في تلك المرتبة أنّه ليس. فانظر كيف حقق الشيخ ما ادّعيناه و راعي[5] المقام بأن عبّر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لابلفظ المفرد، فلم يصل للمعلول في نفسه الوجود و[6] الكون، و له عن علّته العدم [ب - ١٧٦] أو اللاكون، بل قال: «له في نفسه أن يكون ليس وله عن علة أن يكون أيس»، أي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة، و صدق عليه أنّه موجود في الواقع من العلّة، و كلا القولين صدق لاختلاف الحيثية».[7] انتهى كلامه.

و فيه نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من أن ماهية الممكن لها السلب التحصيلي عن كلّ ما سألت و إن كان طرفي النقيض على ما ذكره الشيخ ان[8] أراد به أنّ هذا السلب ثابت له في مرتبة ذاته مقدّماً على جميع الاتصافات، ففيه أنّ هذا السلب الّذي ذكره الشيخ ليس معناه و مصداقه الّا أنّ جميع الأشياء الّتي ما عدا الماهية ليس ذاتاً و لاذاتياً لها،

---

١. ف : ـ ليس الانسان ... قولنا
٢. م : افرادها
٣. م : بسلب
٤. ك : ـ ان
٥. ف ، م : يراعى
٦. م : أو
٧. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٣٢-٢٣٣
٨. كذا. ليس له ترديد آخر

فعلى تقدير ثبوت هذا السلب لها في مرتبة ذاتها لاتكون محصّلة الّا[1] ماهية يثبت لها في مرتبة ذاتها[2] أنّ جميع ما عداها حتّى الوجود و العدم ليس ذاتاً و لاذاتياً لها[3].

و ظاهر أنّه لو سلّم تقدّم هذا المعنى على الوجود لايجدي أصلاً، لأنّ هذا المعنى لاريب أنّه ليس المراد من الحدوث الذاتي. سلّمنا أنّ المراد من هذا السلب أنّه لايثبت للماهية شيء ممّا عداها في مرتبة ذاتها، و سلّمنا أيضاً أنّ هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدّماً على الوجود و غيره، مع أنّ هذا منافٍ للأمر الأوّل، لكن نقول: انّ هذا السلب ظاهر أنّ نسبته الى الوجود و العدم على السوية، فلم ينسبونه الى الوجود خاصّة و يسمّونه الحدوث الذاتي بمعنى تقدّم العدم على الوجود بالذات.

ثمّ لايخفى أنّ ما هو الموافق للواقع أنّ الماهية في مرتبة ذاتها يثبت لها سلب الوجود و العدم الذاتي، أي يثبت لها أنّه ليس لها الوجود و العدم من ذاتها[4]، و هذا المعنى مآله الامكان الذاتي أو ما هو قريب منه، فصار الأمر الى ما قال هذا المحقّق من أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة الّا العدم بحسب الامكان. فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمّ الكلام، و الّا فلا، و اثبات[5] معنى آخر للماهية في مرتبة الذات مقدّماً[6] على الوجود ممّا يناسب الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الّذي ذكرنا ممّا لاسبيل اليه. و كلّ ما يقال فيه فهو مردود باطل.

و ما ذكره هذا القائل من «أنّ هذا السلب من حيث ثبوته للماهية نحو من أنحاء الوجود» الى قوله: «فاذن ثبت[7] قول الشيخ» فلم يظهر لي معناه و لم أجد له محصّلاً، و هو في غاية الغرابة[8]، و فهمه يحتاج الى فطانة عجيبة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما أورده على هذا الفاضل من أنّ عدم المعلول في مرتبة العلّة

---

۱. م: + ان
۲. ك: ـ لاتكون محصلة ... ذاتها
۳. ق: ـ لها
٤. ص: ـ يثبت لها سلب ... ذاتها
۵. ص: اثبات
٦. ك: متقدماً
۷. ص: يثبت
۸. ص: الغرابة

غير صحيح بناء على ما ذكره، فيستدعي فهمه مشرباً[١] عجيباً و طوراً غريباً، و لايستقيم على عقولنا كما لايخفى.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ ما أفاده هذا الفاضل من جواز ارتفاع النقيضين، فليس الأمر كما ذكره[٢]؛ اذ ليس مراد هذا الفاضل بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة الّا أنّ الوجود و العدم يرتفعان[٣] في المرتبة، بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتاً[٤] فيها، و اطلاق النقيضين على نفس الوجود [الف - ١٧٧] و العدم شائع. و ليس مراده أنّ النقيضين المتناقضين يرتفعان[٥] في المرتبة. و كلام هذا الفاضل صريح فيما ذكرنا بحيث لايحتمل وجهاً آخر، و على هذا لاايراد عليه اصلاً، اذ هو بعينه ما يقوله[٦] هذا القائل و يعتقده صحيحاً، و هو ظاهر.

ثمّ ما ذكره من قوله: «العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطي[٧] كما في المفردات و ليس نقيضه[٨] بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا» فما فهمت المراد منه أصلاً. و الظاهر أنّ النسخة الّتي عندنا مغلوطة و لعلّه كانت العبارة هكذا: «و ليس بموجود نقيضه بالحمل الاشتقاقي» و على هذا أيضاً لايخفى ما فيه.

و بما ذكرنا ظهر أيضاً حال النكتة الّتي نبّه عليها، اذ قد علم أنّ معنى سلب الأشياء عن الماهية في مرتبة ذاتها أنّ تلك الأشياء الخارجية ليست ذاتاً و لاذاتياً لها، و هذا المعنى ممّا لايناسب مقامنا هذا. و هذا القائل فهم أنّ مرادهم أنّ الأشياء لم يثبت لها في مرتبة ذاتها، و هو خلط كما يظهر [لـ] من تتبع[٩] كلماتهم، كيف و كثير من الأشياء يثبت لها في هذه المرتبة و هم أيضاً مصرّحون به كالامكان و الحاجة و

---

١. ق : مشوباً
٢. م : + ليس الامر كما ذكره
٣. ص : مرتفعان
٤. ق : ثانياً
٥. ص : ترتفعان
٦. ص : يقول
٧. ق ، م : المواطى
٨. ق : للنقضية / ك : لقضية
٩. ق : تبع / لك : يتبع .

نحوهما؟ فكيف يقولون: انّه سلب عنها جميع الأشياء في هذه المرتبة.

ثمّ ليعلم أنّ ثبوت شيء في هذه المرتبة أنّ العقل يجد الاتصاف بهذا الشيء مقدّماً على مرتبة الوجود، كما يجد الاتصاف بالامكان و نحوه مقدّماً على الوجود، فمثل[1] هذه الصفة يقال له انّه[2] ثابت في مرتبة الذات، و ليس المراد أنّ الذات لها تحصّل و فعلية[3] سابق على الوجود، و تثبت لها أشياء في هذه المرتبة السابقة من التحصّل، لأنّه خلاف البديهة، اذ لايفهم من التحصل و الفعلية الّا الوجود؛ فتدبّر!

[۲٦٧/٥] قوله: بل بعد عدم مقابل خاص.

التقييد بالمقابل لم يظهر له وجه.

[۲٦٧/٨] قوله: الّا عن مادّة.

قد عرفت ما فيه.

---

۱. ص: تمثيل
۲. ص: لأنّه
۳. ق: تحصل العلية

[الفصل الثّالث]

[في مناسبة ما بين العلل الفاعلية و معلولاتها]

[١٤/٢٦٨] قوله: الّا أن يكون ما يفيده هو نفس الوجود ... .

يعني تعتبر و تلاحظ افادته الوجود، فانّه من هذه الحيثية تكون أولى من منفعله بما يفيده ـ أي الوجود ـ و ليس المراد أنّ الفاعل قد يفيد الوجود و قد لايفيده، فاذا كان مفيداً للوجود فهو أولى من منفعله قطعاً، و الّا فليس بلازم، اذ الفاعل مفيد للوجود البتة[١].

و الحاصل: أنّ[٢] الفاعل هو الّذي يفيد وجود شيء، فان كان ذلك الشيء مشاركاً له في الماهية كالحرارة مثلاً تفعل حرارة أخرى فحينئذ يمكن أن يلاحظ الفاعل من وجهين، [١]: من حيث افادته وجود الحرارة، [٢]: و من حيث افادته الحرارة. فبالاعتبار الأوّل يكون أولى من منفعله بالوجود، لأنّه أقدم منه بالوجود على ما سيفصّله الشيخ. و بالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ أنّ الفاعل يجب أن يكون أولى بالحرارة من منفعله، أي تكون حرارته أقوي من منفعله ـ و عند الشيخ أنّه ليس بصواب من كلّ وجه، بل قد وجد[٣] و ان لم يكن مشاركاً له في الماهية ـ

---

١. ك : النسبة

٢. ك : ـ و الحاصل أنّ

٣. ق : وقد / م : وقد

كالحركة تفعل السخونة ـ فحينئذ لاتمكن المقايسة بينهما باعتبار الماهية، بل اذا قيس بينهما فانّما يقاس من حيث الوجود. [ب - ۱۷۷] و قد ظهر أنّ الفاعل بهذا الاعتبار أولى من منفعله. هذا محصّل مرام الشيخ؛ فافهم!

[۸/۲٦۹] قوله: و عنه أيضاً.

كان مراده أنّ السخونة الّتي تكون في النار الحادثة من نار آخر تصدر عن صورة النار الحادثة و عن صورة النار الفاعلة، و كان صدورها عن الأخيرة بالواسطة.

[۱۱/۲٦۹] قوله: و لايجوز أن يكون حدوثها بزيادة[1] استعداد المادّة ... .

يمكن أن يكون حدوثها من الفاعل باعتبار زيادة استعداد المادّة، لا بأن يكون استعداد المادّة مفيداً[2] لها، حتّى يلزم أن يكون الاستعداد سبباً للايجاد.

و الحاصل: انّ الفعل لاشكّ أنّه يختلف بحسب اختلاف القوابل، فلِم لايجوز أن يكون هيهنا كذلك؟ فافهم!

[۱۵/۲٦۹] قوله: و ان[3] سلّمنا هذه الظنون[4] ... .

كأنّه اشارة الى ما ذكرنا من المنع.

[۱٦/۲٦۹] قوله: فأنّه يكون للعلّة بما هي علّة التقدّم الذاتي لامحالة في ذلك المعني ... .

ظاهره: انّ العلّة الّتي تكون مماثلة لمعلولها في الماهية يكون حصول هذه الماهية

---

۱. في المصدر: لزيادة
۲. ق: مقصداً / ك: موجدا / م: موجوداً
۳. في المصدر: فان
٤. ق: الطبيعة

لها أولى من حصولها لمعلولها. لأنّ[1] حصولها لها أقدم بالذات من حصولها لمعلولها، و فيه نظر؛ اذ ثبوت الذات و الذاتي ليس معلّلاً فليس حصول هذه الماهية للعلّة سبباً لحصولها للمعلول حتّى يكون مقدّماً عليه. نعم وجود العلّة مقدّم على وجود المعلول، فوجود هذه الماهية في العلّة مقدّم على وجودها في المعلول؛ فلو حمل الكلام على أنّ المراد مجرّد هذا ـ فمع أنّه خلاف ظاهر العبارة ـ فيه أن مجرّد هذا ليس[2] زيادة في نفس المعني، حتّى يلزم بسببه أن يزول مطلق المساواة. و بالجملة لاوقع لمثل هذه الأمور و ليس ممّا يبحث عنه في العلوم البرهانية.

[٥/٢٧٠] قوله: فظاهر[3] منه[4] أنّ هذا المعني اذا كان نفس الوجود ... .

مراده ما مرّ آنفاً؛ فلاتغفل!

[٩/٢٧١] قوله: مشتركين في استعداد ما[5].

أي يكونان مشتركين في المادّة، لا أن يكون استعدادهما مساوياً.

[١٠/٢٧١] قوله: و الآخران لايكونا مشتركين.

أي لايكونان مشتركين في المادّة[6]، كالشمس و القمر و الأرض.

[١٢/٢٧١] قوله: فبالحري من ذلك أن لايتساوي الشخصان[7].

لعلّة لاضرورة فيه.

---

١. ص: ان
٢. ق: فليس
٣. ص: و ظاهر
٤. في المصدر: من هذا / م: من
٥. في المصدر: ـ ما
٦. ك: + او كانا مشتركين فيها باق به الاربعة
٧. ك: فبالحرى ان لايتساوى الشخصان في ذلك

[۱٦/۲۷۲] قوله: فاذ قد دللنا على هذه الاقسام الّتي حاصلها خمسة.

هذه الخمسة هي أقسام القسم الثاني، أي الّذي[۱] لايكونان[۲] مشتركين في المادّة.

[٥/۲۷٦] قوله: و ظهر في خلال [ذلک] أنّه و إن كان كذلك فوجود المعني ... .

قد عرفت ما فيه.

[۸/۲۷٦] قوله: ثمّ الفاعل و المبدأ الّذي ... .

هذا هو القسم الأوّل القسيم للقسم الثاني الّذي قسّمه الى خمسة أقسام.

[۱۰/۲۷٦] قوله: و قد[۳] كان في سائر ذلك ماكان من المتساوية[٤] و الزائدة ...

يعني[٥]: في سائر ذلك من المساوية و الزائدة اذا قيس بين الفاعل و المنفعل باعتبار الوجود كان الفاعل أولى، ففي هذا القسم الّذي يكون الاعتبار فيه بحسب الوجود فقط يكون الأمر أيضاً كذلك، بل أولى؛ فافهم!

---

۱. كذا في النسخ
۲. ك : الذى تكون العلة علة الشخص و هى أن لايكونا
۳. ف : لو
٤. م : المساوية
٥. س : معني

[الفصل الرّابع]

[في العلل الأخرى العنصرية و الصورية و الغائية]

[٤/٢٨٠] قوله: و يجب أن يكون لمثل هذا بنفسه بالفعل[١] قوام، فأنّه ان لم يكن له قوام ... .

كأنّه أراد بالاستعداد للشيء أن يكون ذلك الشيء معدوماً عن أمر، و يكون ذلك الأمر متهيّئ لقبوله [الف - ١٧٨] و على هذا لاشكّ أنّه لابدّ أن يكون ذلك الأمر متقوّماً بالفعل، فاذا فرض أنّه لايحتاج في قبول ذلك الشيء الّا الى الخروج الى الفعل فقط لابدّ أن يكون ذلك الأمر موضوعاً و ذلك الشيء عرضاً، اذ لو كان ذلك الشيء جوهراً فكان مقوّماً لذلك الأمر، و قد كان ذلك الأمر[٢] متقوّماً بالفعل قبل حصول ذلك الشيء، فلابدّ أن يزول ما به يقوّمه حتّى يتقدّم ثانياً بذلك الشيء، لامتناع اجتماع المتقوّمين، و هو خلاف الفرض، اذ الفرض أنّه لايحتاج في قبول ذلك الّا الى الخروج الى الفعل فقط.

فان قلت: أليس الشيخ ذهب الى أنّ صور العناصر باقية في المركّبات، فقد جوّز اجتماع المقوّمين في شيء واحد؟

---

١. ق: بالعقل
٢. ق: + هو

قلت: لعلّه يجوز ذلك فيما[١] يكون[٢] محلاً للصورة المقوّمة الثانية بشركة غيره، و أمّا اذا لم يكن محلاً بشركة غيره كما هيهنا، فلا؛ و لعلّ الفرق بينهما لايخلو عن اشكال.

فان قلت: أليس[٣] الهيولى قبلت[٤] الصورة الجسمية و النوعية من[٥] دون شركة غيرها؟

قلت: على تقدير كون الصورتين حالّتين في الهيولى نقول: الكلام فيما اذا كان شيء متقوّماً بالفعل موجوداً ثمّ حصل بعده فيه مقوّم آخر له مع المقوّم الأوّل، و الهيولى بالنسبة الى الصورتين ليست كذلك، اذ الصورتان حاصلتان فيها معاً هذا.

و لايخفى أنّه[٦] بما ذكرنا من المراد بالاستعداد اندفع النقض بالهيولى بالنسبة الى الصورة الجسمية، فانّها مستعدة لها من دون تقوّمها بالفعل بدونها، اذ الاستعداد بهذا المعنى ليس فيها. لكن يرد حينئذ أنّ الشيخ في هذا التفصيل[٧] الثاني لِمَ لَمْ يذكر حال العنصر الّذي هو الهيولى بالنسبة الى الصورة، مع أنّه بصدد تفصيل أقسام العنصر و الهيولى هي الأصل في العنصرية و الأمّ في المادية؟ الّا أن يقال أنّه أحال حالها على الظهور، و هو كما ترى. و أيضاً ذكر آنفاً أنّ الهيولى الأولى[٨] مستعدّة للصورة، فهيهنا[٩] جعل الاستعداد بمعنى آخر لايخلو عن بعد.

[٧/٢٨٠] قوله: فإما[١٠] أن يكون الثاني ليس ممّا يقوّمه بل مضافاً اليه.

فحينئذ يكون عرضاً، و هو المطلوب.

---

١. ك: فما
٢. ق، ص: + له
٣. كذا
٤. ق، س: يسلب
٥. ص: - من
٦. ك: ان ما. ص: ان
٧. ق: النقض
٨. م: - الاولى
٩. ص: هيهنا
١٠. في المصدر: و ما

[١٠/٢٨٠] قوله: أو جوهرية.

لم يرد بها[١] الحركة الجوهرية الّتي يحملها، بل أراد بها ما ذكر آنفاً من النقص في جوهر الشي، كاللخشبة بالنسبة الى السرير. و الأولى أن يجعل أعمّ منه و من فساد الصورة الجوهرية، سواء كان مرةً واحدة ـ كانقلاب الماء هواء ـ أو انسلاخات متعدّدة، كما المني[٢] بالنسبة[٣] الى الصورة الحيوانية.

لايقال هذا من باب فوات الأمر الّذي يذكر بعد هذا القسم، لأنّ ما يذكر بعد هذا القسم فوات أمر عرضي، و هذا فوات أمر جوهري، لكنّ الأنسب أن لايقيّد الأمر بالعرض، حتّى يشمل فوات الأمر الجوهري أيضاً. و يكون ما ذكره من الحركة الجوهرية مختصاً بمثل النقص[٤] في الجوهر و الذات كما لايخفى.

[١١/٢٨٠] قوله[٥]: مرّة[٦].

أي دفعة. و التقييد بها لئلّا يدخل في القسم السابق، لأنّ في الحركة أيضاً يزول عرض و يحصل آخر.

[٣/٢٨١] قوله: و لو أنصفوا لعلموا أنّ القوام بالذات انـّما هو للأشخاص ... .

هذا مناف[٧] لما قال أنّ الكلّي الطبيعي أقدم من الطبيعة، الّا أن يؤول الى[٨] [ب - ١٧٨] ما قاله.

---

١. ص، ك: به

٢. كذا

٣. ق، س: بالنسبة

٤. ق: النقض

٥. راجع هامش المصدر لانصه

٦. ق: لمجر مرة

٧. ك: + و لو

٨. ق، م: ـ الى

[۵/۲۸۱] قوله: فنقول قد جرت العادة [في مواضع] بأن[1] يقال أنّ الشيء[2] كان ....

لايخفى أن أمثال هذه المباحث ممّا لايليق بالحكمة، و ليس لها كثير وقع، لكن من دأب الشيخ تطويل الكلام في أمثال هذه المقامات مع أنّ ما ذكره من أنّه لايقال كان من الانسان كاتب أيضاً محلّ تأمّل.

[۱۰/۲۸۱] قوله: فانّهم [حينئذ] لايقولون أنّه كان عنه ....

حاصله: أنّهم يعتبرون في مفهوم الكون عن الشيء تغيّراً[3] في ذلك الشيء، فاذا كان الموضوع لم يتحرّك و لم يتغيّر، لم يقولوا بالكون عنه، و انّما يقولون في مثل هذا الموضوع أنّه كان عن العدم، اذ العدم قد يغيّر[4] الى الوجود، كما يقولون عن غير الكاتب كان الكاتب. و أمّا اذا تغيّر الموضوع فيقولون بالكون عنه، و لايقولون فيه بالكون عن العدم، اذ العدم نفي لايصلح لأن يسند اليه الكون عنه. لكن في الصورة الأولى يسندون[5] اليه للضرورة، اذ الموضوع كان لم يصلح لذلك بناء على عدم تغيّره. و أمّا في هذه الصورة فلمّا كان الموضوع صالحاً لذلك، فلا يقولون عنه خصوصاً اذا لم يكن للعدم اسم كالعدم العَلَم، فإنّ له اسماً هو الجهل و نحو ذلك، اذ لو كان للعدم اسم فربّما ينسب الكون اليه أيضاً. اذ لمّا لم يكن العدم و النفي فيه صريحاً لم ينقبضوا عن أن ينسبوا الكون اليه، و أمّا العدم الصريح فلم ينسبوا اليه الّا مع الضرورة هذا.

و قد قيل في هذا المقام: «أمّا الوجه في الأوّل و هو جريان العادة بقولهم[6] كان من الخشب باب و عدم قولهم كان من الانسان كاتب[7]، فهو أنّ كلمة «عن» و نحوها

---

۱. ق : ـ الى ۲. ک : + ان
۳. س : تعبيرا و هكذا يمكن أن يقرأ ما في ق
۴. ق : تغير ۵. ص : يستندون
۶. م : لقولهم ۷. المصدر: ـ و هو جريان العادة ... كاتب

لما وضعت لمعني التجاوز و الحركة، فاذا وجدوا الموضوع في هذه الأمثلة لم يتحرّك الى المكوّن اليه و لم يتغيّر في قبوله، فلأجل ذلك لايقولون فيها بحسب العرف أنّه كان عن الّذي يتكوّن، بل أنّها يقولون دائماً و يطلقون كلمة عن، اذا كان المكون مكوّناً عن عدم زمان، فانّ الباب، يكون[1] عن لاباب و السرير عن لاسرير[2]، بخلاف الكاتب فأنّه غير مكوّن عن لاكاتب.

و بالجملة كلّ ما لم يكن كائناً عن أعدام الملكات فلايقال عن[3] كذا، و[4] كلّ ما كان كائناً عنها سيّما ما لم يكن للعدم[5] اسم وجودي، فيقال: انّه كان عنه، أي عن نفس الموضوع. و وجه هذا الاستثناء و التخصيص أنّ العدم اذا صار مسمّى باسم محصّل كالجهل و السكون و العمىٰ و غير ذلك فكأنّه صار معني وجودياً، فلم يحسن كلّ الحسن حينئذ اطلاق كلمة عن و نحوها في الكائن. فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم فهو أولى من أن يقال كان عن الجاهل عالم»[6]، انتهى كلامه.

و لايخفى أنّ كلماته لايستقيم اصلاً، و يتراءى منه أنّه[7] لم يفهم كلام الشيخ، و لعلّ النسخة الّتي وقعت الينا مغلوطة.

[١٣/٢٨١] قوله: و أمّا الصورة فلاينسب اليها.

قد يمنع هذا، اذ قد يقال جسم جمادي أو نباتي أو حيواني أو نحو ذلك.

---

١. ص: كائن
٢. ك: سرر
٣. ص، م: عنه
٤. ق: اذ / ك: أو
٥. ق: المعدوم
٦. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٤٦
٧. ق: اذ

[١/٢٨٢] قوله: قد[١] تبيّن لنا في [الف - ١٧٩] مواضع أخري أنّه لايجوز أن يكون شيء واحد الى آخره.

هذا ممنوع. و لم يقم عليه برهان. غاية الأمر أن يسلّم أنته لابدّ أن يكون في الشيء جهتان حتّي يكون قابلاً و فاعلاً لشيء، و أمّا أنّه لابدّ أن تتجزّى ذاته الى عنصر و صورة. فلا[٢]قيل: «لمّا كان معني العنصر هو الّذي فيه قوّة وجود الشيء و القوّة هيهنا بمعني الامكان و الامكان بما هو امكان لايقتضي حصول الشيء، فلابدّ للحصول و الوجود من أمر آخر يقتضي ذلك، و المقتضي للوجود هو معني الفاعل، فلايمكن أن يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصر أو فاعلاً. فكلّ[٣] ما يتصف بأمر زائد فلابدّ أن يكون ذا فاعل غير ما هو القابل.

فان قلت: فما تقول في لوازم الماهية سيّما الماهية البسيطة، حيث تكون مقتضية بنفسها[٤] لما تتصف به من اللوازم، فالفاعل و القابل هناك شيء واحد؟

قلنا: المراد من العنصر ما لايجب حصول المقبول فيه حتّي تكون النسبة بينهما بالامكان، فهو الّذي لايمكن أن يكون فاعلاً. و أمّا مطلق الموصوف بشيء فذلك لاينافي كونه فاعلاً و قابلاً. و لذلك قال الشيخ في *تعليقاته*: إنّ عنه و فيه في البسيط شيء واحد. فالمغالطة هيهنا نشأت من اشتراك لفظ القابل. تارةً بمعني المستعد، و تارةً بمعني الموصوف. و ليكن هذا في ذكرك كي ينفعك في كثير من المواضع»[٥]، انتهى كلامه.

و فيه نظر؛ لأنّه اذا جوّز أن يكون الشيء مقتضياً تامّاً لما يحلّ فيه، فلم لايجوز[٦] أن يكون مقتضياً له بشرط؟ فاذا وجد هذا الشرط كان يحدث الحال فيه، و اذا لم يوجد لم يحدث. فكان[٧] نسبته الى هذا الحال بالامكان مع أنّه يكون فاعلاً له من

---

١. في المصدر: فقد
٢. كذا، و الظاهر: فلذا
٣. ص: و كل
٤. ق: نفسها
٥. *تعليقة الهيات الشفاء* / ٢٤٧
٦. ص: + له
٧. كذا

دون حاجة الى تجزّ فيه.

و الحاصل: انّا نقول أنّ قوله المراد من العنصر ما لايجب حصول المقبول فيه حتّى تكون النسبة بينهما بالامكان [١]: إن أراد أنّ المراد بالعنصر[١] ما تكون نسبته الى المقبول بالنسبة الامكانية من دون اقتضاء أصلاً، فحينئذ مسلّم أنّ العنصر بهذا المعنى لايمكن أن يكون فاعلاً، بل لابدّ من شيء آخر لكن[٢] لاينفعهم، لأنهم يتّفقون في كلّ شيء لايكون لازماً لشيء. و حاصلاً فيه أن يكون ذلك الشيء فاعلاً، بل يوجبون له فاعلاً آخر. و على هذا لايتمّ ذلك، اذ يجوز أن يكون في بعض تلك الأشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى ما يحلّ فيه.

[٢]: و إن أراد أنّ المراد به ما لايكون فيه اقتضاء تامّ، فحينئذ نقول: اذا جاز أن يكون في المحلّ اقتضاء تام[٣] بالنسبة الى ما يحلّ فيه من دون احتياج الى أمر آخر، فلم لايجوز أن يكون فيه اقتضاء ناقص بالنسبة اليه؟ و هذا[٤] ان لم يكن أولى من الأوّل في الجواز فلم يكن أنقص منه، و هل هذا الفرق الاّ تعسّف ظاهر و تكلّف واضح لا تشهد به بديهة و لابرهان؟!

ثمّ قيل متصلاً بما نقلنا عنه: «فاذا تقرّر ذلك فاعلم أنّه قد تصدر عن بعض الأجسام حركات و أفعال بنفسها، لالأجل سبب منفصل[٥] كحركة الحجر الى تحت و حركة النار الى فوق[٦] [ب - ١٧٩] فظنّ في مثل[٧] هذه المواضع أنّ الشيء متحرّك اليه بنفسه بمعنى أنّ ما هو المحرّك هو بعينه ما هو المتحرّك حركة واحدة، و هذا ظنّ فاسد بيّن فساده في مواضع من كتب *الشفاء* أو غيره من أنّه لايجوز أن يكون شيء واحد فاعلاً و قابلاً لشيء واحد من جهة واحدة، من غير أن يكون ذاته متجزّية بأن يكون

---

١. ك : ـ ما لايجب ... بالعنصر
٢. ق ، م : لكنّه
٣. ص : ـ تام
٤. ص : فهمنا . ك : فهذا
٥. م : بنفصل
٦. ق : لحوق
٧. ق : ـ مثل

فيه جزء فاعل و جزء قابل.

و المراد من العناصر في قوله: «و ما كان من العناصر و القوابل» مايشمل[1] الأفلاك و غيرها، لا المعني العرفي، و هو الأربعة الّتي تحت الفلك، اذ ما من جسم الّا و يوجد فيه سبب قابلي لما يحدث فيه، اذ البرهان قائم على أنّ كلّ جسم قابل للحركة و أقلّها الوصفية، فكلّ جسم يصدق عليه أنّه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه، ثمّ اذا تحرّكت[2] الأجسام لايمبدأ[3] منفصل كان الفاعل و القابل جميعاً غير خارج عنها، و لايمكن أن يكون المحرّك فيها عين ما هو المتحرّك، فلابدّ فيها من تركّب من عنصر و صورة.

و اعلم أنّ البراهين في ذلك كثيرة[4]، و أحدها: ما مرّ من اختلاف جهتي القوّة و الفعل.

و ثانيها: انّ الجسم لو كان متحرّكاً لذاته امتنع سكونه، لأنّ ما بالذات يبقي ببقاء[5] الذات، و اللازم باطل، فكذا الملزوم.

و ثالثها: لو تحرّك المتحرّك بذاته كانت أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة، لأنّ بمعلول الثابت ثابت، و التالي باطل، و الّا لم تكن الحركة حركة.

و رابعها: لو كان متحرّكاً لذاته[6]، فلايخلو [۱]: إمّا أن يكون له مكان أو وضع أو حالة من مقولة مّا تقع الحركة فيها ملائمة[7] [لها]؛ [۲]: أو لا يكون.

فعلى الأوّل: لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه، فلايكون متحرّكاً اليه.

و على الثاني: اذا كانت الحركة الى ما يلائمه، فاذا وصل اليه سكن، فلاتكون الحركة ذاتية. و الحاصل: انّ الحركة إن كانت ذاتية للمتحرّك[8] امتنع السكون، و

---

۱. ص : يشتمل
۲. ق ، ص : تحرك
۳. ق ، م : لمبدأ
٤. ق : كثير
٥. ص : بقاء
٦. ق : لذاته و هكذا بعض النسخ.
۷. ك : يلائمه
۸. ص : للتحرك

اللازم باطل بالبرهان و الوجدان.

و خامسها: و تحرّك الجسم لأنّه جسم، لكان كلّ جسم متحرّكاً، لأنّ الجسم كما سبق طبيعة نوعية، و اللازم باطل. و أن تحرّك لأنّه جسم مخصوص فالمحرّك هو تلك الخصوصية و المتحرّك غيرها، لأنّ الجسم بما هو جسم قابل للحركة.

و اعترض على الوجوه الثلاثة بعد الأوّل بأنّه أ ليست الطبيعة محرّكة لذاتها مع أنّها لاتحرّك أبداً و لاتبقي الأجزاء المفروضة و لاتجتمع و هي طالبة مكان معين ينتهي اليه و يقع السكون؟ فلم لايجوز أن يكون الجسم محرّكاً لذاته و متحرّكة بذاته؟ و ان لم يلزم شيء ممّا ذكرتموه.

فلئن قلتم: انّ الطبيعة انّما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية[1] أو زوال حالة ملائمة، فتتجدّد أجزاء الحركة لأجل تجدّد القرب و البعد من تلك الحالة الملائمة، و السكون انّما يحصل عند الوصول الى الملائم. و العلّة إن كانت في ايجابها معلولها متوقّفة على شرط لايستمرّ ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط ـ فنقول: اذا جوّزتم ذلك فلِم لايجوز[2] أن يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتّى تتجدّد[3] أجزاء الحركة بسبب القرب و البعد [الف - ١٨٠] من تلك الحالة المنافرة و تنقطع الحركة عند زوالها؟ و حينئذ لايمكن أن يدفع ذلك الّا بأن يقال: لو كانت الجسمية لذاتها بطلت[4] حالة مخصوصة، كان كلّ جسم كذا و هذا هو الحجة الخامسة، فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة، فلنتكلّم عليها.

فنقول: كلّ[5] جسم[6] فله مقدار و صورة و هيولى، أمّا مقداره: فهو الأبعاد الثلاثة؛ و لاشكّ أنّها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلّها. و أمّا الصورة الجسمية:

---

١. ق: منالمشة. ك: متنالية
٢. ص: لم
٣. ك: يتجدد
٤. ص: يطلب
٥. ص: جسم
٦. ق، ك: ـ جسم

فلابدّ من اقامة البرهان على أنّها واحدة في الأجسام كلّها، و ذلك لأنّها لايمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية بهذه[1] الأبعاد، لأنّها أمر اضافي. و الجسمية من مقولة الجوهر، فكيف تكون نفس هذه القابلية[2] لها؟ بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية.

وإذا ثبت أنّ الجسمية أمر[3] تلزمها[4] هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون مختلفاً في الأجسام، و إن كانت[5] مشتركة في هذا الحكم و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد.

ثمّ ان سلّمنا أنّ الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية و لكنّها غير مشتركة في مادّة الجسم، فهب أنّ الجسمية ليست[6] علّة للحركة، فلم لايجوز أن تكون هي مادّتها المخصوصة.

فان قيل المادّة قابلة ليست فاعلة كان رجوعاً الى الحجّة الأولى.

أقول: هذه الأعتراض بتمامه لصاحب كتاب *الملخّص* و قد تكلّم أيضاً في الحجّة الأولى بما لافائدة في ايراده بعد ما يمكن دفعها بأصول مذكورة في هذا الشرح، و نحن قد دفعنا اعتراضه المذكور في كتاب *الاسفار*[7] مستقصي[8]، من أراد فليرجع الى هناك!

لكن الّذي لابدّ من بيانه هيهنا هو تتميم الحجج الثلاث من غير استمانة فيها بالحجّتين السابقتين[9]، و هو ان كلّ فاعل مستقلّ لايفتقر فعله الى قابل غيره فلايمكن أن يكون فعله مختلفاً و لامتغيّراً و لامنقطعاً مادام الفاعل موجوداً، فاذا فرض كون

---

١. م: نهذه

٢. ص: ... بهذه الابعاد لانها امر اضافى فى الجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية

٣. ق: لو — ٤. ص: يلزم / ق: تلزمه

٥. ص: كانت — ٦. ص: بسبب

٧. راجع: الاسفار ج ٥/٣ — ٨. كذا في المصدر

٩. م: ... قبسس

الجسمية علّة مقتضية للحركة من غير موضوع مغائر لزم التوالي الثلاثة من امتناع السكون و اجتماع أفراد الحركة و عدم حدوث الحركة، أو كونها دفعية، و اللوازم كلّها باطلة بديهة، فكذا الملزوم.

بيان اللزوم: ما أشرنا اليه من أنّ السبب للشيء اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم. و ليس معه ما يزيله عن حكمه، اذ كلّ ما يفرض[1] فيه يكون نفسه و الّا يلزم خلاف المقدّر[2]، حتّى أنّ الجسم لو فرض كونه سبباً فاعلياً لمقداره بلا قابل غيره، أو قابلاً له بلافاعل غيره، لم يمكن أن يكون جزؤه المقداري مخالفاً لكلّه، و ذلك لعدم سبب الاختلاف، فحينئذ لم يكن المقدار مقداراً؛ اذ كلّ مقدار لابدّ أن يكون جزءه مخالفاً لكلّه.

فعلم من هذا أنّه اذا لم يكن الفاعل و القابل[3] أمرين متغائرين لايمكن حصول الاختلاف في الأفاعيل أصلاً. و أمّا اذا كان العنصر غير [ب - ١٨٠] الفاعل، فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق أمور[4] خارجية، فان العنصر من حيث هو عنصر شأنه الامكان فقط. فلايقتضي شيئاً اصلاً، و لايأبي عن شيء. و الفاعل اذا كان بسيطاً[5] لايقتضي الّا غير مختلف ثمّ البرهان قائم على وجود العناصر و القوابل لتحقّق الحدوث و على وجود الحركات و الأفعال، فان كان السبب عنصراً فقط فلايمكن وجود الحادث، اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و اذا كان فاعلاً فقط فلايمكن التغيّر، و اللازم في كلا القسمين باطل؛ فبقي أن يكون السبب اثنين متغايرين.

أحدهما: الثابت الموجب للبقاء.

و الثاني: المتغيّر[6] الممكن الزوال بسبب آخر غير الفاعل المقتضي للزوال. و من جوّز كون الصورة الجسمية أو شيء آخر مجرّداً عن المادّة يفعل شيئاً متغيّراً، فقد

---

١. ص: نفرض
٢. ق: المقدمة
٣. ق: والفاً
٤. ص: أمر
٥. ص: بسيطاً
٦. ص: المستغنى

أثبت المادّة من حيث نفاها و هو لايشعر»[۱]، انتهى كلامه.

و أنت خبير بأنّ ما ذكره في جواب اعتراض صاحب *الملخص* لايرجع الى طائل، لأنّه[۱]: ان أراد أنّ الفاعل المستقلّ الّذي لايتوقّف فعله على شيء آخر غيره أصلاً لايختلف فعله و لايتغيّر و لاينقطع مادام موجوداً، فهو مسلّم، لكن ما نحن فيه لايلزم أن يكون كذلك، اذ المفروض أنّ الفاعل ليس له قابل غيره، لا أن ليس له شرط و نحوه أيضاً غيره. فقوله: «اذ كلّ ما يفرض فيه يكون[۲] نفسه[۳] و الّا يلزم خلاف المقدّر»: باطل.

[۲]: و ان أراد أنّ الفاعل الّذي لايتوقّف فعله[٤] على قابل آخر غيره و أن توقّف على أمر آخر غيره لايختلف فعله و لايتغيّر و لاينقطع، فهو ممنوع؛ بل هو أوّل النزاع و لاشاهد عليه أصلاً من بديهة أو برهان.

و ما ذكره من أنّ الجسم اذا فرض كونه سبباً فاعلاً لمقداره بل قابل غيره لم يمكن أن يكون جزؤه المقداري مخالفاً لكلّه، فكلام أيضاً لامحصّل له، اذ لاأدري ما وجه ذلك؟ و لا أعلم أنّ القائل ما يفعل في أمر هذا الاختلاف لايمكن أن يفعله الفاعل.

و بالجملة التصديق بهذه الأمور يقتضي مذاقاً آخر و طوراً على‌حدة، و عقولنا ممّا لايحتمله، و عليك بالتثبّت[٥] و اياك أن تذعن شيئاً بمجرّد قول غيرك حتّى تشهد به نفسك، و لاتكون لها فيه ريبة[٦].

[۱۵/۲۸۲] قوله: و قد علمت أنّ الشيء الواحد ... .

قد علم في الطبيعيات[۷].

۱. *تعليقة الهيات الشفاء* / ۲٤۷ ـ ۲٤۸
۲. ق، ك، م: ـ يكون
۳. ص: بعينه
٤. ص: عليه
٥. ق: بالتعب
٦. ص، ك: لها فيه مرية
۷. *الشفاء*، سماع الطبيعي / ۱۳

[٢/٢٨٣] قوله: و عند الطبيعة على طريق التسخير بنوع.

قيل: «كلّ ما يصدر[١] عن قوّة عالية بتوسط قوّة سافلة متقوّمة بتلك العالية تكون فاعلية السافلة[٢] تسخيرياً. و الفرق بين التسخيري و القسري بأنّ المقسور من الفاعل غير متقوّم بالقاسر، و المسخّر منه متقوّم بما يسخره[٣]»[٤].

[٤/٢٨٣] قوله: و قد تكون الغاية في بعض الأشياء ... .

قيل: «و اقول في هذا التقسيم نظر، فان سألت الحق فالغاية بالحقيقة دائماً يجب أن تكون امراً عائداً الى ذات الفاعل بما هو فاعل، لأنّ غاية الشيء تمامه و كماله. و الّذي[٥] يظنّ به أنّه في القابل ككون الحجر في مركز العالم فهو كمال للطبيعة الأرضية و كون النامي في غاية النشو غاية مطلوبة للقوّة المنمية الّتي [الف - ١٨١] في النبات[٦]. و كذا كون المتحرك الارادي في حيّز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه[٧] المحرّكة له، و كذلك من فعل فعلاً لرضاء[٨] فلان لابدّ أن تكون غاية فعله و الداعي له عليه أمراً يعود الى نفسه كعلمه[٩] برضاء[١٠] فلان أو فرحه بذلك أو ما يجري هذا المجرى»، انتهى.

و لايخفى أنّ مراد الشيخ من الغاية الّتي قسّمها الى الأقسام الّتي ذكرها ليس[١١] الغاية الأخيرة و الغاية بالذات، بل أعم من أن تكون غاية أخيرة و بالذات، أو لا؛ و على هذا لاايراد على تقسيمه لها بهذه الأقسام.

١. ص، ك، م: صدر
٢. ك: السافل
٣. ك: سخره
٤. لم نعثر عليه في تعليقة الهيات الشفاء / ٢٥٠ - ٢٥١. لكن قارن تعليقة ملااولياء، الشفاء / ٤٤٨، الطبع الحجرى.
٥. ص، ك: فالذى
٦. ق: الباب
٧. ك: بنفسه
٨. ص: برضيا
٩. ق: يجعله. ص: كفعله. ك: كنيله
١٠. ص: لرضاء.
١١. كذا

[الفصل الخامس]

[في اثبات الغاية و حلّ شكوك قيلت في إبطالها...]

[١٥/٢٨٣] قوله: و انّ[1] هيهنا ما هو عبث ... .

أي لم يبيّن بعد أنّ كلّ تحريك فله غاية ما، و الحال أنّ هيهنا ما هو عبث و ما هو اتفاق، و يظنّ بهما أنّهما لاغاية لها[2]، فلابدّ من إفساد هذا الظن و بيان أن كلّ تحريك فله غاية مّا.

[١٥/٢٨٩] قوله: لزم ذلك ضرورة أن يكون بحيث[3] تضرّ الصالحين.

لايخفى أنّه لو كان المراد أنّ مضرّة الصالحين لازمة لوجود النار الّذي فيه منافع كثيرة، فلابأس في وقوعها و إن كانت شرّاً ـ لأنّها لازمة للخيرات الكثيرة، و لاحاجة الى ايصال عوض اليهم ـ فذلك قول مردود و مستلزم للظلم. و لكن اذا قالوا انّ عوضها[4] يصل اليهم و كان غرضهم أنّ وجود مثل هذا الشر و إن كان يصل عوضه أيضاً لابدّ أن يكون على سبيل اللزوم للخيرات الكثيرة، فلابأس به. و تفصيل

---

١. في المصدر: هان

٢. ق: لها

٣. ق، ك، م: يكون بحيث

٤. ق، ك: عوضا

الكلام فيه في *تعليقاتنا على شرح الاشارات*،[١] فليراجع اليها!

[١٦/٢٨٩] قوله: و لنجب عن الشكّ المورد[٢] فنقول ... .

لايخفى أنّ هذا الشك أنّما هو على ثبوت الغاية لكلّ فعل. و حاصله على ما صرّح به الشيخ أوّل الفصل: انّ الغاية هي ما يسكن لديها، و يجوز أن يكون لكلّ غاية غاية الي غير النهاية، كما نشاهد في أشخاص الكائنات الذاتية[٣] الى غير النهاية، و كالنتائج المترادفة[٤]، و كحركة الفلك. و اذا كان كذلك فلاتكون غاية حقيقة، اذ قد علمت أنّ الغاية ما تسكن لديها.

و حاصل جواب الشيخ: انّ فيما ذكرته ليست غايات غير متناهية، بل انّها يقف على التفصيل الّذي ذكره.

و قد قيل في هذا المقام: «هذا هو الجواب عن الشكّ المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية، و لابدّ في دفعه من مقامين:

أحدهما: اقامة البرهان على تناهيها و وقوفها عند غاية لاغاية لها ذاتية.

و الثاني: بيان أن المتعاقبات لا الي نهاية ليست هي بغايات ذاتية، بل عرضية.

أمّا المقام الأوّل فنقول: العلل التمامية هي الّتي تكون مطلوبة لذاتها، فلو قدّرنا عللاً تمامية لانهاية لها [١]: فإمّا أن يكون هيهنا شيء مطلوب لذاته، [٢]: و إمّا أن لايكون كذلك.

فان كان فيها ما يكون مطلوباً لذاته فقد انقطع التسلسل. و ان لم يكن فيها[٥] شيء مطلوباً لذاته، فليس هناك علّة تمامية. فثبت أنه[٦] من تجويز التسلسل في العلل

---

١. المصدر، ورق

٢. م: ـ المورد

٣. ص: الذهنية

٤. ص: المرادفه

٥. ق: لها

٦. له: ان

التمامية رفع[1] العلل التمامية و ابطالها.

و أمّا المقام الثاني: فهو أنّه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية، فإمّا أن يقال: لاغاية لها، أو يقال: غاياتها غير متناهية. و كلا [ب - ۱۸۱] الوجهين على نقيض ما قلتموه»،[2] انتهى.

و لايخفى ما فيه، فانّ غرض المشكّك نفي الغاية، فكيف يقال في جوابه: انّه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلّة التمامية، و هل مطلوبه الّا هذا؟ نعم لو كان الكلام في تناهي العلل الغائية و لاتناهيها لكان ما ذكره صحيحاً. لكن كلام الشيخ في أوّل الفصل ينادي على خلافه، فالصواب ما ذكرنا هذا.

فان قلت: انّ الشيخ ذكر في أوّل الفصل أنّ في هذا الفصل يثبت وجود الغاية في كلّ تحريك، و تحلّ[3] الشكوك الّتي فيه، و لم يأت الّا بحلّ الشكوك.

قلت: يثبت في تضاعيف كلماته وجود الغاية أيضاً في كلّ تحريك[4]. اذ ثبت أنّ القوّة المحركة[5] الّتي هي المبدأ القريب للحركة[6] لابدّ أن تكون لها غاية هي ما ينتهي اليه تحريكها، و كذا القوّة الشوقية التخيلية أو الفكرية و الحركة انّما تكون طبيعية أو أرادية أو قسرية، يكون مبدأها طبع أو ارادة، و الطبيعة و الارادية تثبت[7] لها[8] الغاية، فقد ثبت لجميع الحركات.

ثمّ اذا كان[9] المراد من الغاية هي ما يكون سبباً لفاعلية الفاعل فلاشكّ في وجودها لكلّ فعل، و لاحاجة الى اثباتها؛ فافهم!

---

۱. بعض النسخ : ترفع
۲. تعليقة الهيات الشفاء / ۲٥۷
۳. ص : يحل
٤. ك : . و تحل الشكوك تحريک
٥. ص : للحركة
٦. ص : المحركة
۷. م : ثبت
۸. ق : لها
۹. ق : + في

[٦/٢٩٢] قوله: و العلّة[1] الغائية هي في شيئيتها سبب لأن تكون سائر العلل موجودة بالفعل عللاً.

أي سبب لعلّية سائر العلل لا لأصل وجودها. هذا في الفاعل ظاهر، اذ العلّة الغائية ليست سبباً لوجودها بل لفاعليتها، أمّا في سائرها فلا، اذ العلّة الغائية علّة لوجودها أيضاً. بل لايبعد أن يقال: انّه لامدخل لها في الصورية و المادّية، بل مدخليتها في وجود المادّة و الصورة فقط. و يمكن أن يقال: تقييد الشيخ بقوله «عللاً» انّما تظهر فائدته بالنسبة الى الفاعل فقط، لكن كلامه بعد ذلك ظاهر في خلافه؛ فتدبّر!

[١١/٢٩٢] قوله: و اعلم أنّ الشيء يكون معلولاً في شيئيته ... .

لايخفى أنّ المراد بالمعلول في الشيئية أن يكون نفس ماهية معلولة مع قطع النظر[2] عن الوجود. و على هذا تكون العلّة بحسب الشيئية ما تكون نفس ماهية علّة مع قطع النظر عن الوجود[3].

و أنت خبير بأنّ هذا المعنى على تقدير صحّته لايتصوّر الّا بين الشيء و أجزائه، ذهنية كانت أو خارجية، و أنّ العلّة الغائية لايتصوّر أن تكون علّة كذلك بالنسبة الى معلولها، بل علّتها بحسب الوجود الذهني. و لايمكن حمل كلام الشيخ على أنّ مراده بالعلّة بحسب الشيئية و المعلول بحسبها ما هو أعمّ من العلّة بحسب الماهية و بحسب الوجود الذهني لقوله[4] من ذي قبل بعد ان ذكر أنّ العلّة الغائية علّة[5] بحسب الشيئية، و كذلك أيضاً العلّة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الأخرى، فتثبّت!

---

١. في المصدر: فالعلة
٢. م: ـ النظر
٣. ص: ـ و على هذا ... الوجود
٤. ص: ـ لقوله / م: فقوله
٥. ق: لله

[۲/۲۹۳] قوله: و الأجسام الطبيعية علّة لشيئية كثير ... .

قد علمت الحال فيها فيما سبق.

[۵/۲۹۳] قوله: من جهة ما[1] الصورة علّة صورية مؤدّية اليها.

وجه هذا التقييد غير[2] ظاهر على ما علمت. ثمّ في تخصيصه بـ «الصورة» أيضاً خفاء، و كأنّه من باب الاكتفاء؛ فافهم!

[۱۳/۲۹۳] قوله: فلايكون شيء من[3] العلل الأخرى ... .

و كذلك لاتكون علية الغاية[4] لها[5] أيضاً[6] بحسب الشيئية[7] بل بحسب الوجود[8] فافهم!

[۱۷/۲۹۳] قوله: في أن تكون عللاً مثل أن [الف - ۱۸۲] تكون ... .

قد مرّ ما فيه.

[۷/۲۹۷] قوله: بل نقول انّ الغرض و المراد ... .

لايخفى أنّ المراد بـ «الغرض» إن كان ما يتشوّقه الفاعل، فالظاهر حينئذ أنّ كلّ غرض لابدّ أن يكون كمالاً للفاعل، اذ ما لم يكن كمالاً بوجه لايتشوّقه الفاعل. و على هذا يصحّ أن كلّ ما يفعل لغرض فهو ناقص.

---

۱. ك : ـ ما

۲. ص : تمييز

۳. فی النسخ : ان

٤. ص : ذاته

۵. ص : ـ لها / م : ـ الغاية لها

٦. ك : لاتكون عليّة هذه العلّة

۷. ص : الواجب / ك : شيئيتها و ذاتها / م : ـ الشيئية

۸. ص : غيره / م : ـ الوجود

و إن كـان المراد به [ما] يفعـل[١] الشيء لأجلـه[٢]، سـواء كان متشـوّقاً للفاعـل، أو لا؛ فحينئـذ لانسلّم أنّ ما لم يكن أولى بالشيء لايصلح أن يكون غرضاً له لابدّ لنفيـه مـن بيـان. و تـفصيـل الكـلام في هـذا المـقام مـوكول الى *تعليقاتنا عـلى شـرح الاشارات*[٣].

[١٧/٢٩٧] قوله: فيكون لاداعي[٤] له الى ذلك ....

فيه منع. نعم لو خصّ الداعي و المرجّح بما يكون متشوّقاً للفاعل لكان الأمـر كذلك.

[٨/٢٩٨] قوله: و لذلك[٥] فانّ سؤال اللم لايزال يتكرّر ....

هذا بالنسـبة الينا مسلّم، اذ لنقصاناتنا لنا شوق الى أغراضـنا. و ينتهي السؤال الى ما هو أولى بالنسبة الينا؛ لكـن ليس بمسـلّم فـيما[٦] لايكـون له شـوق بـالنسبة الى الأغراض.

ثمّ ان قيل: مراده[٧] بالغرض ما يتشوّقه الفاعل، فيرجع النزاع حينئذ الى اللـفظ لاالي المعني؛ فتأمـّل!

[٤/٢٩٩] قوله: لا ان علماً واحداً يتناولها الى [٦/٢٩٩] قوله: و ذلک.

لايخفى أنّه لايظهر لهذا الكلام محصّل معقول، و الاحتمالات الّتي تحصل منه في الذهن لايصلح لأن تكتب؛ فتدبّر!

١. ق : المراد بالفعل
٢. ق : للطبع
٣. المصـدر / ورق
٤. م ، ص : داع
٥. في المصـدر : و كذلک
٦. ق : في
٧. ق : مرادنا

[٧/٢٩٩] قوله: فانّها أيضاً قد توجد ....

يعني و ان لم تكن العلل الأربع مجتمعة في جميع العلوم لكنّها متفرقة في العلوم، فلابدّ أن يبحث عنها في هذا العلم؛ اذ مبادي كلّ علم سيتضح في هذا العلم[١]، و لايلزم أن يكون الجميع حاصلاً في الجميع، و هو ظاهر.

[٨/٢٩٩] قوله: و لو كانت أيضاً في علم واحد ....

لايخفى أنّ هذا الكلام ليس مناسباً سياق البحث[٢]، اذ[٣] كان الكلام في أنّ هذه العلل و ان لم تجتمع في جميع العلوم حتّى تكون من الأمور العامّة الواقعة في موضوعات مختلفة للعلوم، لكن ذلك لاينافي ايرادها في هذا العلم، اذ لايلزم أن يكون ما يورد في هذا العلم[٤] مبدءاً لجميع العلوم، بل المبادي المختصة بالعلوم الجزئية أيضاً يبحث عن وجودها في هذا العلم. و ظاهر أنّه حينئذ لايناسب أن يقال: انّها و ان اجتمعت في علم واحد، فلم[٥] يكن في قوّة ذلك العلم أن يبحث عنها من حيث وجودها، بل انّما هو على ذمّة هذا العلم الّذي نحن بصدده كما لايخفى.

[٥/٣٠٠] قوله: و عارض للمشترك.

أي للموجود الّذي هو موضوع هذا العلم.

[٨/٣٠٠] قوله: لكان أفضلها علم الغاية.

قيل: «لأنّ موضوعه ـ و هو الغاية ـ أفضل من موضوعات العلوم الثلاثة؛ لأنّ

---

١. ق : ـ اذ مبادي ... العلم
٢. ك ، م : المبحث
٣. م : و
٤. ق : + أن يكون
٥. ص : و لم

العلّة الغائية هي الّتي جعلت سائر العلل عللاً كما علمت. و يشبه أن يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لاغير، لأنّ الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الأشياء و عللها[1] التمامية الّتي بها تتمّ وجوداتها، فانّ المادّة يكون وجودها بالقوّة و بالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل[2] يحصل أصل وجودها، ثمّ لايتمّ وجوده و لايكمل[3] الّا بالغاية، و الشيء مع تمامه أولى و أفضل منه مع نفسه. فالعلم الباحث [ب - ١٨٢] عن غاية[4] الأشياء هو العلم التام، فهو الحكمة»،[5] انتهى.

---

١. ص : عليها

٢. ص : الفاعل

٣. ق : لايحمل

٤. ق : ـ غاية

٥. تعليقة الهيات الشفاء / ٢٦٤

[المقالة السّابعة]

[الفصل الأوّل]

[في لواحق الوحدة من الهوية و أقسامها، و لواحق الكثرة من الغيرية و الخلاف و أصناف التقابل المعروفة]

[٥/٣٠٣] قوله: في الامور الّتي تختصّ بالهوية.

أي بالوجود.

[١٦/٣٠٣] قوله: فمن ذلك ما[1] بالعرض.

يحتمل أن يكون المراد «بالعرض» مقابل الجوهر، أي يكون اتحادهما[2] بحسب العرض، كالكيف و الكمّ و الاضافة و نحوها. و يحتمل أن يكون المراد مقابل الذات، و هو الظاهر بالنظر الى العبارة حيث قايسه على الواحد بالعرض، و قال في مقابله: «و أمّا الّذي بالذات». لكنّ الأوّل أولى من حيث المعنى، اذ الاتحاد في الجنس و النوع أيضاً اتحاد بالعرض بالمعنى الثاني، اذ الانسان و الفرس و زيد و عمرو اتحادهما ليس بالذات، بل ما بعرض، و هو ظاهر.

فلو حمل لاعلى المعنى[3] المقابل للجوهر وجب أن لايُراد به المعنى المصطلح للذي

---

١. م: ـ ما   ٢. ك: ايجادهما

٣. ق، ك، م: معنى

بالعرض، بل يراد به ما يكون الاتحاد لابحسب أمر ذاتي، و كيفما كان لايناسب ذكر ما هو هو بالخواصّ بعد ما بالذات، فافهم!

[٧/٣٠٤] قوله: و منه غير بالعرض.

هذا أيضاً[١] على قياس ما سبق[٢].

[٩/٣٠٤] قوله: و الغير قد يغاير بالذات.

بأن يكونا نوعين مختلفين غير مشتركين في جنس، أو بأن يكونا فردين من نوع واحد، بناءً على ما حقّقنا سابقاً أنّ الشخص هو مجرّد النوع باعتبار الوجود من دون أن ينضمّ اليه شيء آخر.

[١٣/٣٠٤] قوله: فيستحيل أن تجتمع البتة[٣] في موضوع واحد.

الظاهر أنّ هذا ليس بديهياً و لابرهانياً، و كان الاستقراء و التفتيش يحكمان به.

[١٦/٣٠٤] قوله: و وجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول الضدّ تحت العدم.

لأنّ دخول العدم تحت السالبة باعتبار أنّه سلب خاصّ، اذ قد قيّد باستعداد و دخول الضدّ تحت العدم ليس كذلك، اذ ليس الضدّ فرداً للعدم، بل الضدّ أمر وجودي ملزوم للعدم، فتغاير الوجهان.

---

١. ق: + قياس ٢. ص، ك: سلف
٣. في المصدر: البتة أن تجتمع

[٥/٣٠٥] قوله: أو في وقته، أو لأنّ وقته لم يجيء ...[1].

كان الظاهر أن يقال: «لأنّ وقته» بدون «أو» و كأنّه بدل لا[2] في وقته. و حينئذ يكون[3] مفاده[4] مفاد ما قلنا[5] أنّه الظاهر[6].

[٩/٣٠٥] قوله: لاالعين.

أي المعيّن الواحد، اذ[7] بالنسبة اليها يكون البصر مفقوداً بتمامه في الأعور. و أمّا مطلق العين فحكمه حكم الانسان بعينه.

[١/٣٠٨] قوله: فان ضادّت[8] الشجاعة التهور.

أي قابلته.

[٢/٣٠٨] قوله: بل انّما تضاده[9] لعارض فيه[10] ... .

هذا أيضاً بمعني التقابل، اذ ليس بين المحمودية و الفضيلة و بين المذمومية و الرذيلة تضادّ مصطلح.

ثمّ لايخفى أنّ تضادّ الشجاعة و التهور لايلزم أن يكون بمجرّد ذلك، بل يمكن أن يكون تضادّهما باعتبار المعني الحقيقي، أي الموجودين اللذين لايمكن اجتماعهما في موضوع واحد؛ لكن لايعتبر بينهما غاية الخلاف كما يحكم بالتضادّ بين البياض و

١. ق، ك : ـ الى آخره
٢. ق، م، ص، ك : + و
٣. ق : ـ يكون
٤. ق : ـ مفاده
٥. ص : نقلنا
٦. ك : ـ قوله أو في ... الظاهر
٧. م : او
٨. في المصدر : فاذا
٩. ص : مضاده
١٠. في المصدر : فيها

الحمرة و الصفرة و نحوها على الشائع المصطلح. و هذا[1] أولى ممّا ذكره الشيخ. و لعلّ الشيخ لم يذكر هذا الوجه للظهور.

[۱۲/۳۰۸] قوله: و الأقرب الى مشابهته فيه شيء من صورته.

هذا على سبيل التجوّز، و الّا فلايكون[2] شيء من صورة نوع في صورة نوع آخر [الف - ۱۸۳] كيف و صور[3] الأنواع بسائط[4]؟

[۱۳/۳۰۸] قوله: و ذلك لأنّه يصدق أن يقول ....

تعليل لما ذكره من أنّ الضدين يكونان[5] على قسمين، أحدهما: ما يكون بينهما متوسّط، و الآخر: أن لايكونا كذلك؛ و بيان لصدق حدّ التضاد[6] الّذي هو غاية الخلاف على القسم الثاني ازالةً للوهم، حيث يتوهّم أنّ غاية الخلاف انّما يتصوّر اذا كان في البين خلاف أقلّ.

[۱٤/۳۰۸] قوله: لأنّه إن كان اثنان فكلّ[7] واحد منهما في غاية[8] البعد عن الآخر.

لايخفى أنّه يمكن أن تكون أفراد نوع منحصرة في اثنين، و يستلزم عدم كلّ منهما وجود الآخر، و لم يوجد بينهما غاية الخلاف الّتي يوجد بين السواد و البياض مثلاً، بل يوجد بينهما مخالفة كمخالفة البياض و الحمرة و نحوهما، أي مخالفة مع مشابهة مّا، لابدّ لنفيه من دليل.

---

۱. ص ، ك : لهذا

۲. ق ، ص : + خلو

۳. ق : كيف تصوّر

٤. ق : فبسائط

٥. ق : ـ يكونان

٦. ص : المتضاد

۷. في المصدر : كل

۸. ص : الخلاف انما ... غاية

[١/٣٠٩] قوله: فتكون المخالفات للواحد من جهة واحدة ... .

فيه منع؛ لم لايجوز أن تكون صورة واحدة بسيطة مخالفة بالذات لصورتين. و كان مخالفيها لهما في مرتبة واحدة بحيث لايتصوّر بين المخالفتين تفاوت؛ و لانسلّم أنّه حينئذ لابدّ أن تكون المتخالفات[١] متفقة في صورة الخلاف و يكون نوعاً واحداً لا أنواعها[٢] كثيرة[٣]. ألاتري أنّ البياض يخالف الحمرة مثلاً، و اللون الآخر الّذي بعده عن البياض كبعد الحمرة، مع أنّ الحمرة[٤] و هذا اللون[٥] ليساً نوعاً واحداً، بل هما نوعان مختلفان؟

و القول بأنّه لايوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع، كيف و قد صرّح القوم بأنّ من البياض الى السواد طرقاً مختلفة!؟ و ظاهر أنّ هذه الطرق متساوية النسبة الى البياض و السواد، فيوجد نوعان كما ذكرنا.

[٤/٣٠٩] قوله: و خصوصاً في البسائط.

كان وجه التخصيص: انّ البسيط ليس له الّا صورة[٦] واحدة، فبعد لحوق الصورة يحصل النوع من غير انتظار شيء، و أمّا المركب فانّ فيه صوراً مختلفة على زعم الشيخ من بقاء صور العناصر في المركّبات[٧].

و أنت خبير بأنّ هذا ممّا لايورث فرقاً بينهما فيما نحن بصدده، اذ نوعية المركّب أيضاً باعتبار الصورة الأخيرة فقط، و لامدخل فيها للصورة الأولى، و كان مراد الشيخ الفرق بينهما بحسب بادي الرأي؛ فافهم!

---

١. ص : المخالفات
٢. ك : انواعاً
٣. ق : ـ الا انواعها كثيرة
٤. ص : ـ مع ان الحمرة
٥. ص : النوع
٦. ص : الصورة
٧. ق : ـ في المركبات

[۱۱/۳۰۹] قوله: فمثل هذا أيضاً يكون في الجنس.

أي مثل هذا المتوسّط[1] يكون داخلاً في الجنس الّذي يكون تحته الطرفان.

[۱۲/۳۰۹] قوله: و اذا خرج[2] عن الجنس كقوله: لاخفيف و لاثقيل[3].

يعني: انّ الثقيل و الخفيف من جنس الجسم العنصري، و اللاخفيف و اللاثقيل ـ هو الفلك ـ و هو ليس داخلاً تحت الجسم العنصري.

---

۱. ق، ك: التوسط
۲. في المصدر: اخرج
۳. ق: لاثقيل

[الفصل الثّاني]

[في اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل و مبادئ التعليميات و السبب الداعي الى ذلک و بيان أصل الجهل الّذي وقع لهم حتّى زاغوا لأجله]

[۹/۳۱۱] قوله: بل لمبادئها.

أي[1] للأمور التعليمية كما سيذكر.

[۱۵/۳۱۱] قوله: فليس يجوز أن يكون ... .

هذا منافٍ لما اشتهر أن أفلاطون[2] يقول بالبعد المجرّد الموجود.

[۱/۳۱۲] قوله: و ان لحقه لأنّه مجرّد عن المادّة كانت المادّة مفيدة للحصر و الصورة.

فيه منع ظاهر، ألاتري أنّهم يقولون: انّ لحوق التناهي و التشكّل باعتبار المادّة، مع أنّ المادّة[3] ليست مفيدة لها عندهم.

---

۱. ق، ك : هي ۲. م : ـ افلاطون

۳. ق : مادة

[١/٣١٥] قوله: غير مفارق.

يحتمل أن يكون [ب - ١٨٣] غير منوّناً[١]، و يكون «مفارق» صفة له، أو خبراً بعد خبر؛ أو يكون «غير» خبراً لـ «هو» لا لـ «المخالطة»[٢]، و يكون خبر «المخالط»، «مفارق» بأن يكون المعني: أن مخالط من حيث هو هو مغائر و مفارق لمايخالطه، بمعني أنّ ما يخالط ليس داخلاً في حدّه و حقيقته، لا أن تكون ذاته منفكّة عنه غير متقوّمة به. أو أنّ المخالط من حيث هو مغائر في الحدّ لما يخالطه يكون مفارقاً عنه، بمعني أنّه ليس ما يخالط داخلاً في حدّه، لابمعني أنّه منفكّ عنه و غير متقوّم به.

و يحتمل أن يكون غير منوّن بل مضافاً، و يكون المعني: انّ المخالط من حيث هو هو غير مفارق عمّا يخالط بمعني المفارقة في القوام، أي أن يكون منفكّاً عنه غير محتاج اليه في التقوّم، لكنّه مفارق عنه بمعني عدم دخوله في حدّه و حقيقته.

و على الاحتمال الأوّل يكون قول الشيخ الّذي يفهم منه صفة للعدول، و على الاحتمال الثاني صفة للسلب. لكن على أيّ وجه كان لانعلم وجهاً له، لأنّ السلب و العدول يجريان في كلّ من معنيي المفارقة المذكورين؛ و على المعني الأوّل يصحّ السلب و العدول جميعاً؛ و على المعني الثاني[٣] لايصحّ شيء منهما.

لايقال: انّ قولهم الماهية من حيث هي هي ليست الّا هي، معناه[٤]: انّ السلب لكلّ شيء متحقّق في مرتبة الماهية، بمعني أنّ المرتبة ظرف لنفسه، كما أنّ الخارج مثلاً يكون[٥] ظرفاً لنفسه، لابمعني أنّ السلب ثابت لها في تلك المرتبة[٦] حتّى يكون عدولاً، اذ في تلك المرتبة لايثبت لها شيء حتّى السلب. و على هذا صحّ قول الشيخ أنّه «على جهة السلب لاعلى جهة العدول».

لأنّا نقول: لانسلّم أنّ معني قولهم ذلك يكون أمراً سوى أنّ الماهية من حيث

---

١. ف: معدنا
٢. ص: للخالط. ق: للمخالطة
٣. ص: ـ صفة للسلب ... الثاني
٤. ك: + ان
٥. ق: ـ يكون
٦. ص: الجزئية

هي هي لايكون غيره داخلاً في ذاتها و لاعيناً لها، و أمّا أنّها تسلب عنها الأشياء في مرتبة ذاتها فلا، اذ لادليل على تحقّق هذا السلب في تلك المرتبة. و ما ذكره الشيخ سابقاً من أنّه يجب تقدّم[1] السلب على الحيثية لاتأخّره فقد عرفت وجهه سابقاً؛ سلّمنا أنّ معناه ما ذكرته، لكن لايخفى أنّ ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة على أن يكون عدولاً لايجعل معني العدولِ المفارقةَ في القوام الّذي ذكره الشيخ، بل يكون بمعني[2] المفارقة بحاله من عدم الدخول في الحدّ و الحقيقة، لكن يكون هذا المعني ثابتاً في تلك المرتبة. و أيضاً ايّ حاجة في مقامنا[3] هذا الى أن يجعل السلب بحسب المرتبة حتّى نضطر[4] الى أن نجعله بمعني العدول، اذ يصحّ أن يقال: انّ سلب المقارنة بمعني عدم الدخول في الحدّ حاصل للمخالط بالنسبة الى ما يخالطه في الواقع، سواء أخذ بنحو السلب أو بنحو الثبوت و العدول. و أمّا بمعني المقارنة في القوام فليس بتحقّق سلباً كان أو عدولاً، الّا[5] أنّ يتكلّف و يقال: انّ قولهم الماهية من حيث هي هي ليست الّا هي على وجه السلب، كأنّه صار في الاصطلاح بهذا المعني، أي عدم الدخول في الحدّ و الحقيقة، و على[6] جهة العدول صار بالمعني الآخر، و هو كما ترى؛ فتدبّر!

[٩/٣١٥] قوله: و نعني بذلك أنّ أيّ واحد منها ... .

هذا بظاهره ممّا لا [الف - ١٨٤] معني له كما لايخفى.

و كان مراده أنّ أيّ واحد اذا جرّد عن الخصوصية و فرض أنّه حصل في هذه المادّة المخصوصة؟ كان هذا الفرد الخاص الّذي هو في تلك المادّة ـ كما أنّ في المعني الأخير أيضاً يكون المراد هكذا؛ أي أنّ أيّ واحدٍ اذا جرّد عن الخصوصية و سبق الى

---

١. ص : التقدم
٢. ص ، ك : معنى
٣. ص ، ك : بياننا
٤. ق ، م : لانضطر
٥. ص : لا
٦. ك : + هذا

الذهن كان الحاصل منه[١] هذه الصورة.

و أنت خبير بأنّ المعني الأوّل هو الكلّية بمعني الاشتراك بين كثيرين كما مرّ سابقاً. و مع القول به لا وجه للعدول من مثل هذا المعني الظاهر الّذي يتعلّق به الفرض كثيراً و يكون أشدّ تطابقاً و توافقاً لكلمات القوم الى المعني الأخير الّذي هو المطابقة الّذي ليس له جدوي أصلاً، و لاتطابق كلماتهم مطابقة المعني الأوّل كما فعله الشيخ سابقاً، و قد مرّ الكلام عليه مفصلاً؛ فتذكّر!

[٥/٣١٦] قوله: و الرابع ظنّهم أنّا اذا قلنا انّ الانسانية ....

لايخفى أنّ هذا مآله الى الأمر الثالث.

١. ق، ص: من

[الفصل الثالث]

[في ابطال القول بالتعليميات و المثل]

[٤/٣١٨] قوله: حتّى لولا هذا العارض لكانت لاتحتاج ... .

يمكن أن لايقولوا بأنّ وجود التعليميات[1] المفارقة لمجرّد احتياج الطبيعيات اليها، بل يجوز أن يكون وجودها بسبب آخر و إن كانت محتاجاً اليها أيضاً. فلايلزم ما أورده الشيخ.

[٥/٣١٨] قوله: فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر ... .

اذا كان الغرض من وجود التعليميات[2] المفارقة احتياج الطبيعيّات اليها و كان ذلك الاحتياج بسبب عروض العوارض للطبيعيّات، لايلزم محذور من جهة ما ذكره الشيخ من لزوم الدور، كما هو الظاهر. نعم لو كان السبب المقدّم على وجودها هو احتياج الطبيعيّات اليها لكان الأمر كما ذكره، لكن يجوز أن لايقولوا بذلك، بل بأنّه الغرض من وجودها. و الأولى أن يقال[3] في بطلان هذا الشقّ انّهم يقولون باحتياج وجود الطبيعيات اليها، و كيف يجوز أن يحصل الاحتياج في

---

١. ق ، م : التعلميات

٢. ق ، م : التعلميات

٣. ص : ـ يقال

الـوجود بسـبب أمر عـارض يكون متأخـراً في الوجود؟ و لو أنـهم اكـتفـوا في احتياج الطبيعـيات اليـها باحتياج عوارضها اليها فلايلزم هذا المحذور أيضـاً. لكنّهم كأنـهم لـم يكتفـوا به.

[المقالة الثّامنة]

[الفصل الأوّل]

[في تناهي العلل الفاعلية و القابلية]

[٧/٣٢٨] قوله: و كذلک أن ترتّب[١] في كثرة غير متناهية فلم[٢] يحصل الطرف ....

لايخفى أنّ كون الكثرة الغير المتناهية في خاصية[٣] الوسط بمعني كونها علّة و معلولة معاً، لايقتضي سوى وجود الطرفين لها بمعني العلّة و المعلول، أي يلزم أن تكون لها علّة و معلولاً؛ و هي كذلك؛ اذ معلولها المعلول الأخير و علّتها ما فوقه، و لايلزم أن يكون لها طرفان بمعني أنّها ينتهي اليهما، و كون طرفَي الواسطة في الكثرة المتناهية كذلك لايستلزم كون طرفيها[٤] في الكثرة الغير المتناهية أيضاً كذلك، و من يدّعيه فعليه البيان.

فان قلت: الوسط لابدّ له من طرف بهذا المعني الأخير، و هما متضائفان.

قلت: لانسلّم أنّ الكثرة الغير المتناهية وسط بالمعني المضائف للطرف، انّما المسلّم [ب - ١٨٤] أنّ لها خاصية[٥] الوسط بمعني كونها علّة و معلولة معاً، و ممّا ذكره الشيخ من البيان لايلزم سوى ذلك، و هذا لايستلزم كونها وسطاً بهذا المعني المضائف

---

١. ص ، ك : ترتيب / ق : كذلک التأثير ثبت / م : ترتبت

٢. في المصدر : و لم

٣. ق : خاصة

٤. ق ، ك : طرفها

٥. ق : خاصه

للطرف، و هو ظاهر.

[١١/٣٣٠] قوله: و لما كان قد علم فيما سلف أنّ الشيء المتناهي ... .

لايخفى أنّ بما[١] قد علم فيما سلف لايعلم الّا أنّ الشيء لايمكن أن يكون له موضوع قبل موضوع من هذا القبيل الى غير النهاية؛ و أمّا أنّه لايمكن أن يكون موضوع بعد موضوع من هذا القبيل فلا. و الظاهر أنّ مراد الشيخ اثبات وجود التناهي على الوجهين كما لايخفى.

[١٤/٣٣٠] قوله: لأنّ الأوّل انّما هو بالقوّة الثاني لأجل المقابلة الّتي بين صورتها[٢] ... .

لايخفى أن كون الأوّل بالقوّة الثاني ليس الّا باعتبار أنّ مادّته تقبل الثاني و تستعدّ له، و لامدخل فيه للمقابلة بين الصورتين. ثمّ كون تلك المقابلة مقصورة في الاستحالة على الطرفين ممنوع، و سيجيء الكلام فيه.

[١١/٣٣١] قوله: لم يجز أن تكون حركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال[٣] فيه.

ان الثاني اذا صار علّة للأوّل فيما نحن فيه، أي بأن يفسد الثاني الى الأوّل لايلزم أن تكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال، بل ما يلزم منه هو الحركة الى النقص بعد حصول الكمال، و استحالته ممنوعة[٤] و السند حصول الشيب بعد الشباب و نحوه؛ فافهم!

---

١. ق: ممّا
٢. في المصدر: صورته
٣. في المصدر: لاستكمال
٤. ق: محالة

[الفصل الثّاني]

[في شكوك تلزم ما قيل و حلّها]

[١٣/٣٣٣] قوله: فيكون المزاج فيها غير كائن ... .

لم يرد به المزاج بالمعنى المصطلح، لأنّه كائن بعد زوال ضدّه الّذي هو الكيفيّات الصرفة، بل المراد به الصورة التركيبية الكائنة أو الامتزاج؛ فافهم!

[٤/٣٣٤] قوله: فكأنّه لما سمّي كان له معنى ... .

هكذا وجد في بعض النسخ و ليس له معنى ظاهر. و وجد في بعض النسخ المعتمدة: «لما شيء كان» و هو الصحيح. و على هذا «ما» إمّا زائدة، أو يكون شيء بدلاً عنها. و المعنى: انّ الكون من الشيء انّما يقال فيما كان شيء يكون له معنى يدلّ عليه اسم و يزول ذلك المعنى عند الخروج الى الفعل، كما أنّ الصبي له معنى يدلّ عليه اسم الصبي و يزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية، فحينئذ يقال: انّ الرجل كان عن الصبي.

[۱۰/۳۳٤] قوله: و يكون أيضاً انّما[1] يتكلّم على الموضوعات الّتي بالعرض.

هذا ليس شيئاً آخر غير ما سبقه.

[۱٦/۳۳٤] قوله: فليس يجب اذاكان الهواء يستحيل في كيّفيّته الفاعلة ... .

هذه العبارة ليست بجيدة؛ و كان الظاهر أن يقال: «أن ليس يجب اذا كان[2] الماء تستحيل في كيّفيّته الفاعلة فتصير هواء أن تستحيل الهواء أيضاً في تلك الكيّفية فترجع[3] ماءً، بل يجوز أن تستحيل في كيّفية أخرى فتصير عنصراً للنار. ثمّ كذلك النار»، الي آخر ما ذكر.

[٤/۳۳٥] قوله: لابما هو جوهر معروض له ما لاتقوم جوهريته.

كلمة «له» ليست متعلّقة بـ «معروض»، بل خبر لما «لاتقوم» و الجملة صفة بعد صفة لـ «جوهر»، أو صفةٌ لـ «معروض».

[۱۲/۳۳٥] قوله: الّا أن يكون جزءاً لذلك الشيء.

أي الشيء الّذي هو عنصره.

[۱۲/۳۳٥] قوله: او لما الشيء كماله الطبيعي اذ يكون جزءاً لجوهر.

«الشيء» بدل عن «ما»، و «كماله» مبتداء [الف - ۱۸٥] خبره «أن يكون». و ضمير «كماله» راجع الى «ما». حاصله: انّ العنصر لايقوم بالفعل الّا أن يكون جزء

۱. ق : لهما / م : كما   ۲. كذا

۳. ص : فرجع

الشيء يكون كمال ذلك الشيء أن يكون جزء الجوهر. مثلاً أنّ الهيولى لايقوم بالفعل الّا أن يكون جزءاً للماء مثلاً، و[١] الماء كماله الطبيعي أن يكون جزءاً للياقوت مثلاً.

[١٣/٣٣٥] قوله: أو لآخر حكمه حكمها.

و في بعض النسخ «حكمه حكمه»، و هو الظاهر. و كلمة «أو» على هذا[٢] عطف على «ذلك الشيء»، أي لايقوم العنصر بالفعل الّا أن يكون جزءاً لذلك الشيء، أو لجوهر آخر؛ كما أنّ الجسم لايقوم بالفعل الّا أن يكون جزءاً لماء[٣] أو لجوهر آخر بدله، كالنار مثلاً.

[٥/٣٣٧] قوله: و يشبه أن تكون الاستحالات الطبيعية لايمنع[٤] فيها هذا المعنى.

أي أن يذهب الى غير النهاية. و مراده بـ «الاستحالات الطبيعية» الاستحالات الكيفية، و الّا فاستحالات الجوهرية تمتنع[٥] عنده ذهابها الى غير النهاية.

[١٢/٣٣٧] قوله: و يتحرّك الطبع به اليه.

ضمير «به» راجع الى «المزاج»، و «اليه» الى «الصورة[٦] الحيوانية» باعتبار كونها كمالاً. ثمّ لايخفى أنّ بعد حصول المزاج لاتتحرّك المادّة الى الصورة الحيوانية، بل حصول الصورة الحيوانية مقارن[٧] لحصول المزاج فقد هذه القسم من القسم الّذي تتحرّك المادّة الى الكمال ممّا لاوجه له.

---

١. ق، ك: أو
٢. ق، ك، م: ـ على هذا
٣. ص، م: للماء
٤. ك: لايمتنع
٥. ص: يمتنع
٦. في المصدر: صورة
٧. ص، م: معادل

و لو قیل: المراد بالمزاج الامتزاج، فعلی هذا لایصحّ أنّ الحیوان لایرجع الی المزاج؛ و أیضاً عنصر الحیوان ظاهر أنّه لیس المادّة مع المزاج بأيّ معنی کان، اذ المزاج کیفیة عارضه لها، و انّما العنصر له العناصر مثلاً، و هي تتحرّك الی الکمال نحو الصورة الحیوانیة معه[1]، و لم تزل[2] صورة العناصر عند حصول تلك الصورة مع أنّها ترجع الی صورة العناصر.

[۱۷/۳۳۷] قوله: و البساطة لیس[3] تقوم جوهر العناصر ... .

یعني[4]: التقوّم عن البساطة ممّا لامدخل له في المقام، اذ لو کانت مقوّمة أیضاً لما کان یقدح فیما هو مراد الشیخ، اذ علی هذا تکون البساطة و الامتزاج من قبیل الصورة المائیة و الهوائیة حیث یستحیل کلّ منهما[5] الی الأخری؛ فافهم!

[۲۰/۳۳۷] قوله: فاذن کون الحیوان یتعلّق بکونین.

قد عرفت ما فیه.

[۲۰/۳۳۷] قوله: و لکلّ واحد منهما حکم یخصّه من وجوب التناهي.

ظاهره: انّ کلّاً من هذین الکونین یجب أن یکون متناهیاً. و أنت تعلم أنّ الکون الأوّل منهما من قبیل الاستحالات الطبیعیة الّتي حکم الشیخ علیها آنفاً بأنّها لایمتنع ذهابها الی غیر النهایة، و حمل الکلام علی أنّ لکلّ واحد منهما حکم یخصّه من وجوب التناهي و عدمه بعید، مع أنّ قوله:[6] «فهو داخل أیضاً في القسمین المذکورین»، یأبی عنه کما لا یخفی.

---

۱. ق: ـ معه
۲. ق: لم تبدل
۳. کذا. في المصدر: لیست
٤. ص: معنی
٥. ك: منها
٦. [۲۱/۳۳۷]

[١٨/٣٣٩] قوله: فالجواب[١] عن ذلك لأنّ[٢] عنصر قوامه جزء منه و هو[٣] معه ... .

أنت خبير بأنّ القسم الأوّل من القسمين المذكورين أيضاً من هذا القبيل، فكان ينبغي أن لايذكر هذا القسم أيضاً، الّا أن يفرق بينهما بأنّ هذا القسم يشمل[٤] ما اذا ذهب[٥] الموضوعات [ب - ١٨٥] في المستقبل الى غير النهاية، لكن قد علمت أنّه على هذا لايتمّ ما ذكره في ابطاله من أنّه قد علم فيما سلف تناهي الأمور الموجودة بالفعل؛ فافهم!

[١٩/٣٣٩] قوله: على أنّ من بلغ أن يتعلّم هذا العلم ... .

هذا ليس أمراً آخر سوى ما ذكره قبله، كما لايخفى.

[٥/٣٤٠] قوله: و كلّ تغيّر من الّذي بالذّات فهو في مضادّة واحدة.

هذا ليس ببيّن و لا يبيّن.

---

١. ق : بالذات

٢. في المصدر : انّ

٣. ص ،ک : فهو

٤. ص : يشتمل

٥. زائد كذا

[الفصل الثّالث]

[في ابانة تناهي العلل الغائية و الصورية ...]

[١١/٣٤١] قوله: فهو اذاً كذلك من جهة ما هو ذو غاية ... .

فيه بحث، اذ كون الفعل العقلي محصور الغاية باعتبار أنّه فعل يؤمّ[١] به الفاعل الغاية[٢] لايستلزم أن يكون كلّ ذي غاية كذلك؛ لجواز أن يكون القصد ممّا له مدخل في الحصر و الانقطاع. على أنّا نقول: لعلّ أن يكون القصد العقلي[٣] فقط كذلك، لاكلّ قصد؛ فافهم!

[١٠/٣٤٢] قوله: و له عدم يستحقّه في ذاته مطلق.

قد[٤] عرفت معنى هذا الاطلاق فيما سبق[٥] في بحث الحدوث الذاتي. و يمكن أن يكون المراد به أنّه عدم مطلق معرّىٰ عن الوجود، اذ العدم السابق بالزمان يكون مع وجود المادّة بزعمهم. أو يكون المراد ما سيذكره بعده من أنّه «ليس انّما يستحقّ العدم»، الى آخره.

---

١. يؤمّ : يقصد
٢. ق : ـ الغاية
٣. ك : الفعلي
٤. ص : ـ قد
٥. الى هنا قد تمّت النسخة «م».

[١٣/٣٤٢] قوله: فليس جزء منه يسبق[1] وجوده بالقياس الى هذا المعني.

هذا الكلام ممّا لايظهر له معني محصّل، اذ كما أنّ باعتبار الحدوث الزماني بعض الأجزاء يمكن أن يكون سابقاً علي وجود الكلّ[2]، فكذلك باعتبار الحدوث جميع الأجزاء سابق علي وجود الكلّ بالذات، الّا أن يكون المراد أنّه ليس لبعض الأجزاء سبق زماني باعتبار هذا الحدوث؛ و هو كما تري.

[١٦/٣٤٢] قوله: فذلك هو ....

الظاهر أنّ ما ذكره قبل هذا من معني الابداع هو أعمّ من هذا، لأنّه كان ايجاد ما يستحقّ العدم لذاته، و هو أعمّ من أن يمكن العدم من جوهر الشيء، أو لا؛ و كان مراده: انّ ذلك هو الابداع المطلق، و ما ذكره سابقاً هو مطلق الابداع[3]. لكن ما سيذكره بعيد هذا كأنّه لايلائمه.

[١٨/٣٤٢] قوله: لأنّ[4] المحدث هو الّذي كان بعد ما لم يكن ....

لايخفي أنّ مراد الشيخ هيهنا غير معلوم، لأنّ مراده إن كان بيان الاحداث في الاصطلاح هو إيجاد الشيء بعد ما لم يكن بعديةً بالذات، أعمّ من أن يكون بالذات أو بالزمان؛ و ليس معناه الايجاد بعد العدم بعديةً بالزمان فقط. فعلي هذا لامعني لقوله: «فيكون الاحداث عن الليس المطلق و هو الابداع باطلاً»، اذ بمجرّد كون الاحداث في الاصطلاح الايجاد بعد العدم بالزمان لايلزم كون الابداع ـ أي الايجاد الّذي لايكون بعد العدم ـ بالزمان باطلاً. غاية الأمر أن لايقال له الاحداث الّا أن يتكلّف و يقال: مراده أنّه يلزم أن لايقال بمثل هذا الايجاد احداثاً، و

---

١. ص : يسبق
٢. ص : الكلّي
٣. ق : ـ و ما ذكره ... الابداع
٤. في المصدر : اذ

هو كما ترى،

و إن كان مراده أنّ الاحداث بالمعنى المذكور متحقّق في جميع الممكنات فهذا ممّا يكفيه[١].

[٣/٣٤٣] قوله: فإنّ الأثر[٢] الّذي للشيء من تلقاء نفسه.

كما قال فيما سبق في بحث [الف - ١٨٦] الحدوث الذاتي، و لامدخل فيه لقوله انتهى. لو لم يكن كذلك يكون «الاحداث عن الليس المطلق [و هو الابداع] باطلاً»، بل لا[٣] ربط له حينئذ بالمقام أصلاً.

و لعلّ مراده الردّ على من يزعم[٤] أنّ الايجاد و الاحداث هو اخراج الشيء من العدم السابق بالزمان الى الوجود، و لامعنى لهما سوى ذلك. و يكون محصّل كلامه: انّ الايجاد الّذي يكون[٥] بعد العدم المطلق أولى بأن يكون ايجاداً، و هو أيضاً كما ترى، فتدبّر![٦]

---

١. ف: بحرفه

٢. ف: الاثر

٣. ف: لا

٤. ف: زعم

٥. ف: يكون

٦. قد تمّ تصحيح هذه الحاشية الشريفة بيد الأقلّ الولوي حامد بن مهدي الناجي الاصبهاني ـ تجاوز اللّه عنهما ـ في ليلة الرابعة من الشعبان المعظّم سنة ١٤١٩ هـ. ق على هاجرها آلاف التحية و الثناء.

فهرس

المطالب وفق الهيات الشفاء

فهرس الآيات

فهرس الاحاديث

فهرس
الكتب و الرّسائل

فهرس
الأعلام والفرق

---

١. انا اعتبرنا آخر كلامه في الارقام

بعض مصادر التحقيق

الاسفار، صدرالدين محمّد الشيرازي، ٩ ج ، مكتبة المصطفوي، قم.
اعلام الشيعة، الشيخ الآغا بزرگ الطهراني، ٦ ج، اسماعيليان، قم.
امل الآمل
تعليقة السيّد الداماد على الشفاء، ميرداماد، في هامش الشفاء، مكتبة المشكاة بجامعة طهران، مخطوط، رقم ٢٤٢.
تعليقة الهيات الشفاء ← الشفاء، الطبع الحجري.
التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيّد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين، قم.
حاشية الشفاء، ملا اولياء، هامش الهيات الشفاء، الطبع الحجرى.
حاشية الشفاء، محمد باقر السبزواري، مكتبة المشكاة بجامعة طهران، مخطوط، رقم ٢٦٣.
[الحكمة] العرشية، صدرالدين محمد الشيرازي ، تحقيق غلامحسين آهني، ط ٢، مولى، طهران ١٣٦١ هـ. ش.
الذريعة، الآغا بزرگ الطهراني، ٢٦ ج، دار الاضواء، بيروت ١٤٠٣.
الرسائل، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر بيدار ، قم.
رسالة الحدود ← الرسائل.
روضات الجنات، محمد باقر الموسوي (الخوانساري) ، ٨ ج ، اسماعيليان، قم.
رياض العلماء، عبدالله الافندي، تحقيق السيّد احمد الاشكوري، مكتبة آيةالله العظمى المرعشي النجفي.
ريحانة الادب، محمد على مدرّس تبريزي، ٨ ج ، تبريز، ايران ١٣٨٧.

سلافة العصر، السيّد عليخان المدني الشيرازي، الطبع الحجري.
[شرح] الاشارات، الخواجه نصير الدين الطوسي، ٣ ج، ط ٢، دفتر نشر الكتاب، طهران ١٤٠٣.
الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبع الحجري ، طهران.
الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، مراجعة الدكتور مدكور، ١٠ ج، مصر، اوفست مكتبة المرعشي، قم ١٤٠٤.
الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد الشيرازي، تحقيق السيّد جلال الدين الاشتياني، ط ٢ ، نشر دانشگاهي، طهران ١٣٦٠.
العروة الوثقى، السيّد احمد العلوي العاملي، مكتبة المجلسي الوطني بايران، مخطوط، رقم ١٧٨٦.
القاموس ، مجد الدين الفيروز آبادى، ط ٢ ، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٧.
قصص العلماء، الميرزا محمد التنكابني، علمية اسلامية، طهران.
لطائف الاشارات، غياث الدين الدشتكي، مكتبة تراث المكتوب، تصوير المخطوط، بلارقم.
المباحث المشرقية، الامام فخر الرازي، ٢ ج، حيدر آباد، اوفست مكتبة الاسدى، طهران ١٩٦٦.
النجاة، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق صبرى كردى، مصر، اوفست مكتبة المرتضوي، طهران.
نور العرفاء في شرح الهيات الشفاء، السيّد عبدالعظيم اللنجاني، مكتبة السيّد شهاب الدين المرعشي، مخطوط، رقم ٣٩٦٠.

Āqā Hussain khānsārī

Ḥāshiyatu Ilāhiyyāt AL-ShifĀ'

Edited by:

Hāmed Nāji Esfahānī

1999